



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Rozważania nad statusem teologii : analiza "Prologu" z "Reportatio Parisiensis" Jana Dunsza Szkota

Author: Jacek Surzyn

Citation style: Surzyn Jacek. (2011). Rozważania nad statusem teologii : analiza "Prologu" z "Reportatio Parisiensis" Jana Dunsza Szkota. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Jacek Surzyn

Rozważania nad statusem teologii

Analiza Prologu

z Reportatio Parisiensis

Jana Dunsza Szkota



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2011

curatio semiplena, fit p grāz sacmēto-
rum, q̄ sunt medicine salubres. Plena
curatio, seu final' reductio, fit per colla-
tionē p̄miorū, q̄ sunt iocunde refectiōes.

In p̄ma ḡ pte agit de sacramētis, p
q̄ curā lāguīdus a morbo culpe. In sc̄da
de p̄mīs, p q̄ liberat a languore pene.
Sc̄da in p̄ncipio dist. xliij. Postremo c̄.

Subdiuisio prime ptis principal̄.

Prima diuidit̄ in duas. Primo nanq̄
d̄termīat d̄ sacmēto in generali. Sc̄do
in sp̄ali. Sc̄da, in p̄ncipio dist. sc̄de. Itē
ad sacra. Prima in duas, i. p̄hemīū
et tractatū, q̄ incipit ibi. Sacm ē sacre-
rei c̄. Et illa in q̄tuor, s̄m q̄tuor q̄ in
p̄hemio, p̄ponit p̄tractāda. Primū ē, q̄d
sit sacm. Sc̄dm q̄re institutū. ibi. Tri-
plici at̄ ex cā. Tertiū in q̄ consistat. ibi.
Duo at̄ sunt c̄. Quartū, de differētīs
sacmētorū. ibi. Itē videre restat c̄.

Et ista diuidit̄ in duas. In p̄ncipalē,
et incidētalē, q̄ incipit ibi. Itē. Et
illa incidētalīs, in tres. Quia p̄mo agit
de sacramēto p̄cipuo legis mosaice, sc̄z
circūcisione. Sc̄do, quid sibi correspōde-
bat in lege nature. ibi. Quenē at̄. Ter-
tio redit ad declarandū quedam dubia
de circūcisione. ibi. Itē dicendū est c̄.

Tractatus huius opis. Prima pars
p̄ncipalis, in qua agit de sacmētis, p
que curat languīdus a morbo culpe.

Prime partis p̄ncipalis, prima
pars, de sacramētis in generali, p̄
primā solam cōtinens d̄stinctiōē.

Preambulum in quēstiones
huius prime d̄stinctiōis.

De sacramēto in cōmū-
ni. hic p̄mo tanq̄ notū
occūrit cōsiderantibus
sacramēta, q̄ sacramē-
tum special' ad grām
ordinā, quod verum et

Rozważania nad statusem teologii
Analiza *Prologu*
z *Reportatio Parisiensis*
Jana Dunsza Szkota



NR 2840

Jacek Surzyn

Rozważania nad statusem teologii
Analiza Prologu
z Reportatio Parisiensis
Jana Dunsza Szkota



Redaktor serii: Filozofia
Andrzej Kiepas

Recenzenci
Mikołaj Olszewski
Edward I. Zieliński OFM Conv

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Wstęp	9
Datowanie paryskich komentarzy Szkota	11
Znaczenie <i>Reportatio</i> dla rekonstrukcji myśli Szkota	16
<i>Prolog z Reportatio Parisiensis</i>	23
Struktura pracy	28
Rozdział pierwszy	
Nauka i jej przedmiot. Teologia jako nauka	33
Możliwości wiedzy o Bogu ujętym w pełni istoty	34
Pojęcie nauki jako takiej	41
Przedmiot nauki.	48
Porządek pierwszeństwa właściwego przedmiotu nauki	52
Ontyczny status pierwszego przedmiotu nauki	62
Krytyka <i>species intelligibilis</i>	66
Szkotowa krytyka stanowiska Gotfryda z Fontaines	69
Szkotowa krytyka stanowiska odrzucającego <i>species intelligibilis</i>	72
Rozdział drugi	
Poznanie Boga	77
Możliwości poznania Boga przez ludzki intelekt	78
Jak Bóg poznaje samego siebie?	81
Możliwości poznawcze Boga. Analiza stanowiska Gotfryda z Fontaines	82
Wnioski wynikające według Szkota ze stanowiska Gotfryda	85
Stanowisko Szkota. Krytyka koncepcji Gotfryda	94
Ustanowienie Osób Boskich według Szkota	96
Charakter relacji intelekt – istota w Bogu	111
Wnioski Szkota o możliwości poznania Boga	118

Rozdział trzeci

Nauka o Bogu. Teologia w sobie i teologia dla nas	121
Bóg jako najwyższe Dobro	121
Krytyka Szkota: teologia we właściwym znaczeniu	124
Bóg jako Bóg – pierwszy przedmiot teologii	125
Porządek pojęć w Bogu	133
Porządki: ustanowienia Syna Bożego i tchnienia Ducha Świętego	137
Związki między doskonałościami porządków osobowych	138
Pogląd Szkota w kwestii sposobów poznania Boga	144

Rozdział czwarty

Teologia jako wiedza dostępna człowiekowi <i>pro statu isto</i>	153
Zdolność poznania Boga jako Boga przez intelekt człowieka <i>pro statu isto</i>	155
Stanowisko Tomasza z Akwinu	158
Pogląd Henryka z Gandawy	170
Argumenty Gotfryda z Fontaines przeciwko stanowisku Henryka	175
Stanowisko Szkota. Krytyka poglądu Gotfryda z Fontaines	181
Zarzuty Szkota wobec poglądu Henryka z Gandawy	187
Teologia dla nas (<i>theologia pro nobis</i>) według Szkota	190
Wnioski Szkota warunkujące istnienie wiedzy o Bogu dostępnej człowiekowi <i>pro statu isto</i>	207

Rozdział piąty

Poznanie naturalne i poznanie ponadnaturalne w odniesieniu do Boga	211
Bóg jako przedmiot metafizyki	215
Metafizyka i jej pierwszy przedmiot	221
Szkotowe ujęcie metafizyki w kontekście wiedzy o Bogu	224

Rozdział szósty

Jedność i autonomia teologii	241
Autonomia teologii: relacja teologii do metafizyki	242
Jedność teologii	244
Dwa typy teologii	251
Zakończenie.	255
Bibliografia	261
Indeks osobowy	269
Summary	273
Zusammenfassung	277

Wykaz skrótów cytowanych dzieł Szkota

Add. M.	— <i>Additiones Magnae</i>
Rep.	— <i>Reportatio Parisiensis</i>
Ord.	— <i>Ordinatio</i>
Lect.	— <i>Lectura</i>
QSMet.	— <i>Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis</i>
a.	— articulus
prol.	— prologus
q.	— quaestio
q-lae	— quaestiunculae

Wstęp

Paryskie komentarze Jana Duns Szkota do *Sentencji* Piotra Lombarda nie cieszą się dużym zainteresowaniem badaczy jego myśli. Zachowały się one wyłącznie w formie *reportationes*, nie zostały więc skomponowane przez samego autora, lecz przez jego uczniów. Innymi słowy, są notatkami uczniów z wykładów¹, co w oczywisty sposób może wpływać i wpływa na ocenę przydatności tych tekstów w rekonstrukcji myśli Szkota.

Niska ocena *Reportatio* dominowała wśród uczonych od początku badań nad Szkotem i w zasadzie trwa do dziś. Jeśli bowiem przywołuje się dzieła Szkota, operuje się zazwyczaj podziałem całości jego spuścizny na dwie grupy. Pierwszą stanowią w najogólniejszym zarysie dzieła filozoficzne, to znaczy przede wszystkim komentarze do Arystotelesa, i w odniesieniu do nich panuje powszechna opinia, że są to dzieła wczesne². Drugą grupę stanowią teksty teologiczne, obejmujące różne wersje Szkotowego komentarza do *Sentencji*. Wyróżnia się wśród nich *Ordinatio*, *Lectura* i właśnie *Reportatio*³. Za najważniejszy komentarz uważa się *Ordinatio*, czyli wykłady oksfordzkie powstałe w niepełnej wersji do 1300 roku⁴, w następnej kolejności wskazuje się *Lectura* datowane między 1298 i 1299 rokiem⁵. *Reportatio* pozostaje na sza-

¹ „*Reportatio* to dzieło napisane, za zgodą wykładowcy, przez uczniów, zawierające mniej lub więcej dokładne sprawozdanie z wykładów. Nazwa wywodzi się z określenia: »*Reportare aliquo legente*«. Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasadzie*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył T. Włodarczyk. Warszawa 1988, s. XVII.

² Zob. ibidem.

³ R. Cross za najpóźniejsze dzieło Szkota uważa *Quaestiones Quodlibetales*, napisane w Paryżu do 1307 roku, oraz *De Primo Principio*. Zob. R. Cross: *Duns Scotus*. New York—Oxford 1999, s. 4 i 6. Odnośnie do *De Primo Principio* zob. Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasadzie...*, s. XIX.

⁴ Zob. R. Cross: *Duns Scotus...*, s. 6. „*Ordinatio* zawiera najbardziej dokładnie sprecyzowaną i syntetycznie ujętą naukę autora”. Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasadzie...*, s. XVII.

⁵ Zob. R. Cross: *Duns Scotus...*, s. 6.

rym końcu. *Ordinatio* i *Lectura* doczekały się krytycznych wydań (niepełnych), siłą rzeczy zatem uznane zostały za teksty w ramach *Opera omnia* pierwszorzędne⁶.

Z tego powodu w najważniejszych opracowaniach poszczególnych aspektów myśli Szkota, jak również w kompleksowych omówieniach jego doktryny, czy to pod kątem filozoficznym, czy też teologicznym, korzysta się niemal wyłącznie z tekstów *Ordinatio* i *Lectura*. *Reportationes* jeśli w ogóle pojawiają się w analizach, to z zastrzeżeniem, że nie są tekstami ostatecznie wiarygodnymi (skoro napisali je uczniowie Szkota w formie notatek z wykładów) i zasadnicza ich rola sprowadza się do dopełnienia, rzadziej uzupełnienia, głównego wywodu opartego na treści *Ordinatio* i *Lectura*.

Tymczasem można zaproponować inne spojrzenie. Wprawdzie nie sposób podważać wartości *Ordinatio* i *Lectura*⁷, można jednak podnieść wartość Szkotowej *Reportatio*, zwłaszcza gdy przemawiają za tym solidne argumenty. W przypadku badanych komentarzy można znaleźć przynajmniej dwa takie powody, które moim zdaniem, wydają się na tyle mocne, że mogą uzasadnić konieczność dowartościowania i poważniejszego potraktowania Szkotowej *Reportatio*, niż na ogół czyniono to dotychczas. Pierwszy powód dotyczy drugiego pobytu Szkota w Paryżu i prowadzenia tam uniwersyteckich wykładów, których treść w różnych wersjach zawiera właśnie *Reportatio*. Pobyt w Paryżu datuje się na lata 1302–1303/1304⁸ oraz na rok 1307. Szkot umiera w roku 1308 w Kolonii, w związku z czym należy uznać, że wykłady paryskie kończą jego działalność uniwersytecką. Jeśli tak, to można założyć, że zachowane z owych wykładów notatki, które przetrwały do naszych czasów w formie *reportationes*, stanowią wersję najpóźniejszej i być może najdojrzałszej doktryny Szkota. Z tego punktu widzenia *reportationes* nabierają nowego znaczenia. Nie są już jedynie mniej wartościowymi tekstami, co naj-

⁶ Stan badań nad Szkotem i postępy w krytycznej edycji jego dzieł przybliży polskiemu czytelnikowi członek Komisji Szkotystycznej, działającej w Kolegium św. Antoniego w Rzymie, o. Grzegorz S a l a m o n w książce *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*. Niepokalanów 2007, s. 19–20. Warto zaznaczyć, że poza Komisją Szkotystyczną, w ramach inicjatywy Centrum Studiów Personalistycznych „Jana Dunsza Szkota” (Centro Studii Personali „Giovanni Duns Scoto”) w Castellana Grotte, o. Giovanni L a u r i o l a przygotował i wydał wszystkie dzieła Szkota w: *Opera omnia. Ed. minor a cura di Giovanni Lauriola*. Alberobello 1998–2001. Zachował przy tym podział na dwie części: *Opera philosophica* (tom 1.) i *Opera theologica* (tomy 2. i 3., oba w dwóch częściach). W wydaniu tym zamieszczono wszystkie uznawane dziś za autentyczne dzieła Szkota, choć poza częścią *Lectura*, skryptu opartego na wydaniu krytycznym Komisji Szkotystycznej, reszta tekstów opiera się zasadniczo na wydaniu L. V i v é s’a z końca XIX wieku (*Opera Omnia. Edizione a cura di Luca Wadding*. Lugduni 1639, in 12 volumi in folio, ristampata da Ludovicus V i v é s. Paris 1891–1895, in 26 volumi). Podaje za: G. L a u r i o l a: *Bibliografia essenziale su Duns Scoto*. www.centrodunsscoto.it/bibliografia.htm. (Data dostępu: 24.10.2007).

⁷ *Ordinatio* to tekst podyktowany lub napisany przez samego autora, z kolei *Lectura* to skrypt, który sporządził sam autor na potrzeby wykładu.

⁸ Dokładne określenie daty opuszczenia Paryża przez Szkota jest trudne z powodów, o których później.

wyżej powielającymi tezy zawarte przez autora w *Ordinatio* lub *Lectura*, lecz mogą stanowić ważne, bo ostatnie ogniwo w rekonstrukcji jego myśli, które warto potraktować z należytą uwagą. Drugim powodem, niejako umacniającym pierwszy powód, jest to, że jedna z zachowanych wersji *reportationes* ma sygnaturę *examinata*, co świadczyłoby o tym, że jest tekstem potwierdzonym przez autora. Pozwala to inaczej spojrzeć na całość paryskiej spuścizny myśli Szkota.

Spróbuję teraz szczegółowo przedstawić oba powody, a więc w pierwszej kolejności badania wokół datowania powstania *reportationes* Szkota, z odniesieniem do jego życia i kariery akademickiej, by później przejść do zreferowania sporów i polemik dotyczących badań nad wersją *Reportatio examinata*.

Datowanie paryskich komentarzy Szkota

Wspomniałem już, że pierwszy pobyt Szkota w Paryżu związany z prowadzeniem wykładów uniwersyteckich przypada na rok 1302. Pobyt ten zakończył się definitywnie w roku 1304. W związku z tym powstanie paryskich komentarzy datuje się na okres 1302–1304⁹. Najważniejszym dowodem przemawiającym za takim datowaniem jest adnotacja zawarta na rękopisie *Worcester F. 69*, w której czytamy, że Szkot komentował pierwszą księgę *Sentencji* Piotra Lombarda: *Anno Domini M^otrecentesimo secundo intrante tercio*, a księgę czwartą: *Anno Domini M^oCCC^oIII^o*¹⁰. Skądinąd wiadomo także, że Szkot w dramatycznych okolicznościach opuścił Paryż po czerwcu 1303 roku¹¹.

⁹ Zagadnienie to budzi rozbieżności dotyczące czasu trwania pobytu Szkota w Paryżu. Jedna grupa badaczy wskazuje, że był to tylko jeden rok akademicki (1302/1303). Inni rozciągają pobyt na dwa lata (1302–1304). Zob.: C. Balić: *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*. Louvain 1927, s. 1; G. Lauriola: *Schizzo biografico di Giovanni Duns Scoto*. www.centrodunsscoto.it/biografia.htm. (Data dostępu: 11.01.2008); R. Cross: *Duns Scotus...*, s. 6.

¹⁰ Podaje za: K. Rodler: *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*. Innsbruck 2005, *Einleitung*, s. 28*. W przypisie 26 jest przywołany artykuł, z którego Rodler zaczerpnął informacje dotyczące przywołanego rękopisu i pobytu Szkota w Paryżu: W.J. Courtenay: *Scotus at Paris*. In: *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*. Ed. by L. Sileo. Vol. 1. Rome 1995, s. 160–162.

¹¹ Zob. Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasadzie...*, s. XII. Autor ten odwołuje się (w przypisie 23) do ustaleń z artykułu autorstwa E. Longprégo: *Le Bx Jean Duns Scot pour le Saint-Siège et contra le gallicanisme*. „La France franciscaine” 1928, vol. 11, s. 138–145. Dlaczego mowa o dramatycznych okolicznościach opuszczenia Paryża przez Szkota? Ma to związek z wydarzeniami wokół sporu króla Francji ze Stolicą Apostolską. Powodem odwołania Szkota była odmowa

W roku następnym Szkot mógł powrócić do Paryża i kontynuować wykłady, choć odnośnie do tego nasuwają się już pewne wątpliwości. Wiąza się one z ważnym dokumentem dotyczącym paryskiej działalności Szkota, to znaczy z listem dawnego jego profesora, a obecnie zwierzchnika (generała zakonu franciszkańskiego) Gonsalvusa z Balboa¹². W liście datowanym na 18 listopada 1304 roku generał zakonu poleca dopuścić Szkota do czytania *Sentencji*. Zazwyczaj niezbędnym warunkiem dopuszczenia do tej czynności był tytuł magistra (doktora) teologii¹³. Jest to o tyle ważne, że podawałoby w wątpliwość wcześniejsze datowanie wykładów Szkota na lata 1302–1304, a więc także dokładne datowanie powstania komentarzy. Z listu wynika, że Szkot mógł otrzymać tytuł magistra i możliwość wykładania *Sentencji* najwcześniej w roku 1305, dlatego niektórzy badacze, w tym autor edycji krytycznej prologów z *Reportatio* Klaus Rodler, czas wykładów paryskich przesuwają na okres od 1305 nawet do 1307 roku¹⁴.

Jak ustalić zatem datowanie paryskich wykładów? Wydaje się – i taka jest sugestia K. Rodlera – że można pogodzić występujące sprzeczności i w miarę dokładnie ustalić czas pobytu Szkota w Paryżu, a tym samym wskazać także przybliżoną datę powstania paryskiego komentarza do *Sentencji*. Szkot z całą pewnością został desygnowany przez kapitułę generalną zakonu franciszkańskiego na stanowisko wykładowcy w Paryżu w 1302 roku i z końcem roku tam przybył. W przywołanym liście Gonsalvusa wspomniany był poza Szkotem Aegidius (Idzi) z Legnaco jako kandydat do tytułu magistra. Ma to związek z wykładami Szkota, ponieważ wiadomo, że Idzi już jako *baccalaurus* został w czerwcu 1303 roku dopuszczony do czytania *Sentencji*. Czy zatem bakałarz mógł wyklądać *Sentencje*? Zalecenie Gonsalvusa z listu dotyczyć może tylko nadania Idziemiu tytułu magistra, a nie dopuszczenia go do lektury *Sentencji*¹⁵. W konsekwencji Idzi, lub ogólnie mówiąc: bakałarz, mógł

złożenia podpisu poparcia pod dokumentem Filipa Pięknego, który w sporze z papieżem Bonifacym VIII chciał się odwołać bezpośrednio do soboru. Szkot powrócił do Oksfordu.

¹² Wersję imienia podają za Włodarczykiem (Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasady...*, s. XII). W literaturze można natrafić na nazwisko Gonsalvus Hispanus (zob. K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 28*). Jest pewien problem ze spolszczeniem imienia Gonsalvus. M. Olszewski (*O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*. Kraków 2002, s. 194–201) na przykład podaje spolszczoną formę Gonsalw (chodzi o inną niż tutaj osobę).

¹³ Zob. K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 28*. List ten opublikował Wadding w swoim *Vita Scoti*. Podają za: E. Plużanski: *Essai sur la philosophie de Duns Scot*. Paris 1888, s. 16. Por. G. Lauro: *Schizzo biografico...*

¹⁴ K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 28*. Podstawą takiego datowania są ustalenia Waddinga i Glorieux. Zob. C. Balić: *Les commentaires...*, s. 44–56, z bardzo obszerną i wyczerpującą analizą.

¹⁵ „C'est une lettre, adressée au gardien du couvent de Paris par Gonsalve, ministre général des Franciscains; [...] Il y est dit que le moment est venu pour l'ordre franciscain de présenter un candidat au baccalauréat, et comme, d'après les statuts du couvent de Paris, c'est le tour d'un candidat étranger à la province de France, Gonsalve, après avoir fait le plus grand éloge de Scot, prescrit de le présenter. Cette lettre est datée d'Ascoli, dans la Marche d'Ancône du quatorzième jour avant les ca-

zostać dopuszczony do wykładania *Sentencji* bez oficjalnego tytułu magistra teologii. Istnieje zatem ważna przesłanka dla przypadku Szkota, gdyż zalecenie Gonsalvusa dopuszczające go do czytania *Sentencji* można potraktować podobnie: jako *baccalaureus*, zaczął Szkot komentowanie *Sentencji* po przybyciu do Paryża, czyli pod koniec 1302 roku, i ta data wydaje się pewną, później mają miejsce perypetie związane ze sporem króla Francji z papieżem¹⁶. Szkot na rok opuszcza Paryż, natomiast wraca najpewniej w roku 1305 i w latach 1306–1307 prowadzi wykłady już z tytułem *magister regens*¹⁷. Dalsze fakty z życia Szkota są już powszechnie uznawane. Gonsalvus pod koniec 1307 roku odwołuje Szkota z Paryża i wysyła go do Kolonii. W następnym roku w Kolonii Szkot umiera.

Podsumowując wywód dotyczący datowania wykładów paryskich i co za tym idzie, daty powstania *Reportatio Parisiensis*, posłużę się ustaleniami K. Rodlera. Pewna jest data rozpoczęcia wykładów: rok 1302; daty zakończenia cyklu nie da się praktycznie dokładnie ustalić, gdyż nie sposób wskazać, jak długo trwało czytanie przez Szkota *Sentencji*, z tym że datą graniczną jest rok 1307¹⁸. W związku z tym najlepiej założyć, że cztery księgi *Reportatio*

lendes de décembre de l'an 1304". E. Pluzanski: *Essai...*, s. 16. G. Lauriola pisze z kolei tak: „Nel novembre 1304, il Ministro Generale dei Frati Minori, fr. Gonsalvo di Spagna, raccomanda, al superiore dello Studium di Parigi, Giovanni Duns Scoto per il Dottorato, con queste parole: »Affido alla vostra benevolenza il diletto padre Giovanni Scoto, della cui lodevole vita, della sua scienza eccellente e del suo ingegno sottilissimo, come delle altre virtù, sono pienamente informato sia per la lunga esperienza sia per la fama che dappertutto egli gode«. Così il 26 marzo del 1305, Giovanni Duns Scoto riceve l'ambito titolo di magister regens che gli permetteva di insegnare ubique e rilasciare titoli accademici". G. Lauriola: *Schizzo biografico...*

¹⁶ Ważną konsekwencją tego sporu jest dekret papieża Bonifacego VIII, który w odpowiedzi na posunięcia Filipa Pięknego związane z przeciągnięciem na swoją stronę wszystkich francuskich wykładowców Uniwersytetu Paryskiego pozbawia uczelnię prawa nadawania stopni (tytułów) akademickich. Szkot więc tytułu otrzymać w tym czasie nie mógł. Benedykt XI 8 kwietnia 1304 roku dekret poprzednika anulował i to może być powodem listu z 18 listopada tegoż roku.

¹⁷ Zob.: K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 29*; Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasady...*, s. XIII.

¹⁸ K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 31*. Autor w przypisie 55 przywołuje ważną pozycję na ten temat: C.K. Bampton: *Duns Scotus at Oxford*. „Franciscan Studies” 1964, vol. 24, s. 11–15. Warto zaznaczyć, że misja Szkota do Kolonii miała, być może, ścisły związek z dramatycznymi wydarzeniami, związanymi z przygotowywanym procesem przeciwko templariuszom. W każdym razie Szkot otrzymuje od generała zakonu Gonsalvusa stanowisko głównego wykładowcy (*lector principalis*) w Studium Generalnym zakonu franciszkanów w Kolonii, tam umiera 8 listopada 1308 roku. Ciekawą, choć z perspektywy dzisiejszego stanu wiedzy już w dużej części zweryfikowaną hipotezę odnośnie do Szkotowych przenosin do Kolonii podaje E. Pluzanski: *Essai...*, s. 20–23. Por., co pisze G. Lauriola: „Ha goduto del titolo solo tre anni: due a Parigi e uno a Colonia. Dell'insegnamento parigino merita segnalare la storica disputa sostenuta nell'Aula Magna dell'Università (di Parigi), nei primi mesi del 1307, sulla Immacolata Concezione. I pochi mesi trascorsi a Colonia, invece, sono molto intensi e ricchi di attività: riorganizza lo Studium generale e combatte l'eresia dei Beguardi e delle Beghine (che negavano ogni autorità alla Chiesa, ogni valore ai Sacramenti, alla preghiera e alle opere di penitenza). L'intensa attività di lavoro, insieme alle conseguenze del viaggio da Parigi, mina la robusta costituzione e 18 novembre 1308, Giovanni Duns Scoto entra nella pace del Signore, all'età di 43 anni". G. Lauriola: *Schizzo biografico...*

powstały do roku 1304¹⁹. W roku akademickim 1302/1303 mogły powstać księgi 1. i 4. Po powrocie do Francji i kontynuacji wykładów dalsze dwie, to znaczy księgi 2. i 3. Rodler uważa jednak, że jest to rozwiązanie wątpliwe i najlepiej przyjąć najprostsze, które się nasuwa, mianowicie, że Szkot w latach 1302–1303 przeprowadził pełny cykl wykładów do *Sentencji* i w związku z tym w normalnej kolejności sporządził cztery księgi już w tym czasie. Co do daty powstania można więc założyć, że *reportationes* są najpóźniejszymi komentarzami Szkota do *Sentencji* Piotra Lombarda, opartymi na wykładach, które prowadził w Paryżu od 1302 roku.

Już takie ogólne datowanie sugeruje, aby z większą uwagą spojrzeć na Szkotową *Reportatio*, ponieważ jako dzieło z grona trzech komentarzy najpóźniejsze może prezentować najdojrzalszą myśl autora²⁰. To jeden z argumentów przemawiających za poważnym i autonomicznym potraktowaniem *Reportatio*. Aby jednak obraz był pełny, należy wpierw przyjrzeć się, z jaką spuścizną odnośnie do tekstu mamy do czynienia.

Klaus Rodler, przywołując historyczny kontekst badań nad redakcjami *reportationes*, wskazał ustalenia A. Pelzera, który w odniesieniu do księgi 1. *Reportatio* wyróżnił następujące redakcje²¹:

1. *Reportatio* sporządzona przez Wilhelma Alnwicka, tak zwane *Additiones Magnae*, które Pelzer określa jako: „L’Abrégé de la grande Reportation par Guillaume Alnwick”²². Redakcja ta znajduje się w edycji Luciena Waddinga (1639) oraz w *Editio minor* Giovanniego Laurioli²³.

¹⁹ Dalsze przesunięcie powstania tekstu uniemożliwiają przytoczone wydarzenia, które dotknęły Szkota osobiście. Zob. K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 31*. Rodler przyjmuje tu ustalenia Pelzera.

²⁰ Stwierdzenie, że *reportationes* powstały w Paryżu w latach 1302–1303/1304, nie znaczy oczywiście, że wersje *Reportatio*, którymi dysponujemy dzisiaj, pochodzą dokładnie z tych lat. Tak z wiadomych względów nie jest. Ustalenie daty powstania odnosi się do ich treści, a nie faktycznego powstania notatek, do których mamy dostęp obecnie. Uznając, że są to notatki sporządzone przez uczniów Szkota (co najmniej w dwóch przypadkach potrafimy ustalić, o kogo z grona uczniów Szkota chodzi – więcej na ten temat w dalszej części pracy), można stwierdzić, że powstały we wskazanych latach. I to wydaje się najważniejsze. Ich materialne spisanie, to znaczy data sporządzenia na piśmie, nie ma już tak dużego znaczenia, choć w jednym przypadku, o którym za chwilę, dokładne wskazanie daty powstania tekstu odgrywa kluczową rolę. Chodzi o *Reportatio 1A examinata*.

²¹ K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 32*. Przywołana praca A. Pelzera to: *Le premier livre des Reportata parisiensia de Jean Duns Scot*. In: *Annales de l’Institut supérieur de Philosophie*. T. 5. Louvain 1924, s. 457–479. Podaję za Rodlerem (ibidem). Rodler nie działa tu w próżni. Ustalenia Pelzera stały się ważnym punktem odniesienia w prowadzeniu dalszych badań nad Szkotowymi komentarzami do *Sentencji*. Analizę ustaleń Pelzera przeprowadził już C. Balić, który poświęcił temu całą książkę (przywołaną już w przypisie 9) – *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*.

²² K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 32*, przypis 64.

²³ Zob. Ioannes Duns Scotus: *Opera Omnia*. Vol. 2/2: *Opera theologica*. Ed. minor a cura di G. Lauriola. Alberobello 1999.

2. *Reportatio* mała (lub mniejsza), która w edycji watykańskiej określona jest jako *Reportatio Cantabrigiensis*. Autor jest nieznany, Rodler oznacza tę edycję jako *Reportatio 1C*²⁴.

3. *Reportatio* szczątkowa²⁵, najkrótsza z wszystkich zachowanych wersji. Rodler określa ją jako *Reportatio 1B*²⁶.

4. *Reportatio examinata*, co wedle nazwy znaczy redakcję potwierdzoną przez autora, w tym przypadku Szkota. Inne jej określenia to *Lectura examinata*, *Reportata maiora*, *Reportata magna*, *Reportatio Parisiensis*²⁷. Rodler redakcję tę nazywa *Reportatio 1A*. Wersja ta doczekała się w całości krytycznego wydania w 2004 roku²⁸.

Należy wspomnieć, że wprowadzony przez Pelzera podział wywołał żywą dyskusję, w której szczególne miejsce zajmuje Carol Balić. Badacz ten, wielce zasłużony i niekwestionowany autorytet w badaniach nad Szkotem, zaproponował podział związany przede wszystkim z nieco innym datowaniem Szkotowych wykładów w Paryżu. Dla naszego wyводу szczegóły propozycji Balića nie mają jednak aż tak dużego znaczenia, w każdym razie autor ten w ogólnych zarysach zgodził się z podanym podziałem, zakwestionował tylko czas powstania poszczególnych wersji²⁹. Ważniejsze w kontekście prowadzonego tu wyводу wydaje się to, że Balić deprecjonował wartość *Reportatio*, stawiając ją niżej od *Ordinatio* i *Lectura*, a jego autorytet na wiele lat utrwalił ten pogląd, wyznaczając zarazem porządek prac Komisji Szkotytycznej, która w pierwszej kolejności skupiła swój wysiłek na krytycznej edycji *Ordinatio* i *Lectura*³⁰. Wszystko to mocno oddziaływało na badania nad samym tekstem *Reportatio*.

²⁴ K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 32*, przypis 59.

²⁵ Dokładnie: „La mauvaise Reportatio”. Francuski termin *mauvaise* tłumacząc jako „szczątkowy”. Zob. *Nouveau petit Le Robert. Dictionnaire de la langue française*. Paris 1994, s. 1370.

²⁶ K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 32*, przypis 63.

²⁷ Ibidem, przypis 61.

²⁸ Zob. John Duns Scotus: *The Examined Report of the Paris Lecture. Reportatio 1-A. Latin Text and English Translation*. Eds. A.B. Wolter and O.V. Bychkov. New York 2004.

²⁹ Podział Balića jest następujący (dotyczy prologu i pierwszej księgi): 1. *Reportatio* z lat 1302–1303 (oparta na edycji z roku 1597); 2. *Reportatio* mała (oparta na rękopisie Borgh. lat. 50); 3. *Additiones Parisiensis* (oparta na rękopisie Paris. lat. 15907); 4. *Reportatio* potwierdzona (oparta na rękopisie Borgh. lat. 325). Zob. C. Balić: *Les commentaires...*, s. 26.

³⁰ C. Balić w opracowaniu pt. *The Life and Works of John Duns Scotus*. In: *John Duns Scotus, 1265–1965*. Eds. J.K. Ryan, B.M. Bonansea. Washington 1965, s. 1–27 (tekst ten ukazał się także w: C. Balić: *John Duns Scotus. Some Reflections on the Occasion of the Seventh Centenary of His Birth*. Roma 1966. Cytuję ze stron 36–37 tego dzieła) wyraził się bardzo dobitnie (cytuje za: K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 33*–34*, przypis 73): „Scotus’ commentary on the *Sentences* known as the *Ordinatio* is extremely important for a knowledge of his genuine thought, while the *Reportationes* have comparatively little value [...] whenever disagreement exists between the teaching of the *Ordinatio* and the teaching of the *Reportationes*, the text of the *Ordinatio* is to be followed as that which reflects Scotus’ final and definitive doctrine”.

Podsumowując, ogólnie przyjmuje się podział Pelzera i w tym sensie księga 1. paryskiego komentarza do *Sentencji*³¹ ma cztery redakcje: 1A, 1B, 1C oraz *Additiones Magnae*. Wszystkie one opierają się na grupach zachowanych rękopisów.

Znaczenie *Reportatio* dla rekonstrukcji myśli Szkota

Jak wspomniałem, *reportationes* z reguły stawia się niżej od *Ordinatio* i *Lectura*. Wynika to trochę z ich charakteru – są to notatki uczniów, zatem stopień ich zgodności z doktryną mistrza może zostać podany w wątpliwość. Pogląd taki, który mocno zaważył na dalszych badaniach nad Szkotem, narzucił C. Balić, jeden z największych autorytetów w tej dziedzinie. Istnieje jednak przesłanka, która pozwala na polemikę z jednoznacznym deprecjonowaniem znaczenia *reportationes* dla myśli Szkota. Dotyczy ona *Reportatio* 1A, w której przypadku na jednym z rękopisów przechowywanym w Staatsbibliothek w Wiedniu³² czytamy następującą adnotację: *Explicit Reportatio super primum Sententiarum, sub magistro Ioanne Scoto, et examinata cum eodem venerando doctore*³³. W przekładzie brzmi to tak: „Kończy się tu reportacja z komentarza pierwszej księgi *Sentencji*, napisana pod kierunkiem mistrza Jana Szkota i potwierdzona przez tegoż samego czcigodnego doktora”. Jedno wydaje się nie budzić w adnotacji żadnych wątpliwości: Jan Szkot to oczywiście Jan Duns Szkot. Z notatki wynika, że tekst został napisany pod kierunkiem (tak chyba należy przełożyć wyrażenie: *sub magistro*) Szkota i dodatkowo – co ma ogromne znaczenie – „przez niego poświadczony” (*examinata cum eodem*). Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że adnotacja nie pozostawia żadnych wątpliwości: oto dysponujemy niezbitym dowodem, który może potwierdzić wartość tekstu *Reportatio* i zmienić podejś-

³¹ Interesować nas tu będzie tylko pierwsza księga, gdyż razem z nią jest *Prolog*.

³² Numer katalogowy: lat. 1453, ff. 1 ra–125 va. Podaję za: John Duns Scotus: *The Examined Report...*, *Introduction*, s. XIX–XX (dalej przywoływane jako *Reportatio...*). Warto wspomnieć, że jak ustaliła Komisja Szkotystyczna, jest to jeden z najwcześniejszych rękopisów. Zob. Ioannes Duns Scotus: *Opera omnia*. Vol. 1. Ed. by C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold and O. Schäfer. Città del Vaticano 1950. (*De Ordinatio I. Duns Scoti disquisitio historico-critica, Ordinatio, prologus*), s. 123*–126*. (Podaję za: John Duns Scotus: *The Examined Report...*, *Introduction*, s. XX, przypis 4).

³³ Podaję za: *Reportatio...*, s. XX. Zob. A.B. Wolter: *Reflection about Scotus's Early Works*. In: *John Duns Scotus Metaphysics and Ethics*. Ed. by L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer. Leiden–New York–Köln 1996, s. 52.

cie do niego. Skoro bowiem tekst potwierdził (poprawił?) sam Szkot, znaczy to, że w oczywisty sposób wyraża jego pogląd, co sprawia, że jako tekst najpóźniejszy (z grona komentarzy do *Sentencji*) musi zostać potraktowany inaczej niż dotychczas. Bliższa analiza wzbudza jednak pewne wątpliwości. Po pierwsze, w badanym rękopisie daje się zauważyć duża liczba interpolacji³⁴. Alanowi B. Wolterowi i Olegowi Byczkowowi nasuwają one przypuszczenie, że tekst rękopisu jest kompilacją co najmniej dwóch alternatywnych reportacji wykładów paryskich³⁵. Po drugie, znamieny jest fakt, że większość – jeśli nie wszystkie – interpolacji zawartych w rękopisie jest identyczna z odpowiednimi fragmentami w *Additiones Magnae*³⁶. Wątpliwości te prowadzą do wyłonienia się dwóch problemów, których przebadanie staje się konieczne dla rozstrzygnięcia prawdziwej wartości *reportationes*, w tym przypadku przynajmniej dla wersji 1A. Autorzy wydania krytycznego *Reportatio 1A* Wolter i Byczkow ujmują je następująco:

a) pierwszy problem dotyczy wskazania źródeł (źródła?), które posłużyły do stworzenia wersji 1A;

b) drugi problem dotyczy właściwego znaczenia użytego w adnotacji łacińskiego wyrażenia *examinata*.

Ważniejszy z perspektywy tu badanej wydaje się problem drugi, dotyczący znaczenia słowa *examinata*. Określenie to wskazuje na potwierdzenie przez autora przedłożonego mu do wglądu tekstu. Dlatego wielu badaczy Szkota zwraca uwagę na znaczenia wyrażenia *examinata* związane z aprobatą, poprawieniem (korektą), potwierdzeniem, zgodą lub autoryzacją tekstu³⁷. Czy można jednak ze sformułowania *examinata cum eodem venerando doctore* wysunąć niewątpliwy wniosek, że Szkot osobiście tekst zaaprobował i (lub) poprawił? Odpowiedź na tak postawione pytanie może zostać udzielona tylko po wnikliwej analizie znaczenia scholastycznego terminu *examinata*, a przede wszystkim – po szczegółowym odczytaniu tekstu *Reportatio 1A*. Być może bowiem w samym tekście znajdują się pewne ślady, które mogą prowadzić do rozstrzygnięcia kwestii osobistej aprobaty dokonanej przez Szkota. Badania skupiły się zatem na krytycznej analizie wewnętrznej struktury *Reportatio* z podanego rękopisu. Wyczerpującą analizę opartą na bogatej literaturze przedmiotu przedstawia K. Rodler. Przywołując jego rozstrzygnięcie, spróbuję nakreślić stan badań i wskazać ustalenia dotyczące problemu *examinata* w wersji 1A³⁸.

³⁴ Podają za: *Reportatio...*, s. XX. Autorzy (Wolter i Bychkov) jako przykład podają często występujące w tekście wyrażenia poprzedzone formułą *vel* lub *vel sic*.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Zob. K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 114*. Autor ten przytacza poszczególne określenia i badaczy, którzy problem ten rozpatrują.

³⁸ Ibidem, s. 115*–124*. Streszczam rozważania Rodlera.

Rodler odwołuje się do treści *Prologu Reportatio 1A* i formułuje kilka wątpliwości dotyczących możliwości osobistego potwierdzenia tekstu przez Szkota. Przede wszystkim poza drobnymi błędami słownymi znaleźć można w tekście dużo poważniejsze błędy merytoryczne, które gdyby przyjąć, że Szkot tekst przeczytał i osobiście aprobował, raczej nie powinny po autor-skiej lekturze pozostać. W kwestii 2. n. 142 pojawia się źle przytoczone źródło. Szkot odwołuje się w tym miejscu do Anselma z Canterbury i cytuje jego dzieło: [...] *Anselmus Monologion 13. cap. dicit quod „duo opuscula mea, scilicet Monologion et Proslogion, ad hoc feci, ut certa ratione, non auctoritate, quae ad Deum pertinent manifestarem”*³⁹. Błąd polega na tym, że zacytowany tekst Anselma nie pochodzi z jego dzieła *Monologion*, lecz zawarty jest w innym dziele – w *De incarnatione*. Rodler podkreśla, że może to sugerować brak bezpośredniej autoryzacji przez Szkota, ponieważ raczej trudno przypuszczać, iżby samemu Szkotowi, myślicielowi tej klasy, przydarzył się tak oczywisty błąd. Gdyby Szkot tekst dokładnie przeglądał i korygował, raczej wychwyciłby i usunąłby niewłaściwy przypis⁴⁰. Poza tym tej samej kwestii 2. dotyczy wątpliwość związana z tak zwaną *tertia opinio*⁴¹. Rodler wskazuje, że Szkot wyróżnia tu trzeci pogląd, różny od poglądów Henryka z Gandawy i Tomasza z Akwinu, jednak w *responsio ad quaestionem* tej kwestii używa określenia *Discordo ergo primo a lumine et ab opinione praecedente* [...]. I tu niejasność, ponieważ kolejność w *Prologu* wersji 1A jest taka, że trudno wskazać, czy chodzi o ową *tertia opinio*, czy też o pogląd wspomnianych autorów (głównie Henryka z Gandawy)⁴². Szkot nie pozostawiłby chyba tak niejasnego tekstu, zwłaszcza że w innych wersjach *Prologu*: 1C i *Additiones Magnae*, właściwa kolejność jest zachowana. Te dwa przykłady zaczerpnięte z treści *Prologu* mogą być mocnymi argumentami przeciwko uznaniu osobistej aprobaty – *examinata* tekstu przez Szkota.

Inne wątpliwości wynikają z kontekstu historycznego dotyczącego daty powstania rękopisu z adnotacją *examinata*. Przede wszystkim należy zapytać: czy jest prawdopodobne, że Szkot miał możliwość osobistego przeczytania i zaaprobowania konkretnie tego rękopisu, czy też owe *examinata* należy jednak rozumieć inaczej, jako potwierdzenie zgodności z nauką Szkota, lub ostatecznie jako potwierdzenie zgodności z innymi wersjami prologu⁴³? Rod-

³⁹ Rep. 1A, prol., q. 2, 142.

⁴⁰ „[...] ließe sich schon eher fragen, wie dieser Fehler dem Autor bei einer einigermaßen sorgfältigen Überprüfung entgehen konnte”. K. R o d l e r: *Die Prologe...*, s. 115*. Zarazem, o czym w przypisie 340 na tej stronie, zarówno *Reportatio 1C* (q. 2, 142), jak i *Additiones Magnae* poprawnie przywołują Anselmowe *De incarnatione*.

⁴¹ Zob. Rep. 1A, prol., q. 2, 160–162.

⁴² K. R o d l e r: *Die Prologe...*, s. 116*–117*. Kolejność w innych wersjach *Prologu* jest odwrotna i bardziej logiczna niż w wersji 1A.

⁴³ Zob. ibidem, s. 118*. Znamienne, że radykalną opinię odnośnie do znaczenia *examinata* w tekście rękopisu wiedeńskiego wyraża Vladimir Richter. Pisze, że sens znaczenia wyrazu *examinata* winien polegać na uznaniu, że tekst został poprawiony według wersji z *Additiones Magnae*,

ler w związku z tym przytacza kilka hipotez, które mogą posłużyć jako mniej lub bardziej wiarygodne odpowiedzi na postawione tu pytanie.

Hipoteza 1. Badany rękopis Szkot osobiście potwierdził – stąd adnotacja. Rodler podaje, że nie zna żadnego autora, który kategorycznie skłaniałby się do takiego rozwiązania⁴⁴. Wydaje się, że na obecnym etapie badań nikt nie jest w stanie odpowiedzialnie przyjąć takiej możliwości.

Hipoteza 2. Rękopis powstał z tekstu potwierdzonego przez Szkota. Tym samym można uznać, że skoro jest bliższą lub dalszą kopią sporządzoną na podstawie takiego wcześniejszego tekstu, przejmuje również pośrednio poświadczenie autora⁴⁵. Hipoteza ta jest raczej wykluczona, ponieważ nie zgadza się z treścią adnotacji, w której czytamy: [...] *examinata cum* [...] *doctore*, co może sugerować nie osobiste odniesienie do autora, lecz oparcie się na innym wcześniejszym tekście – na *Additiones Magnae* (którego jak wiadomo, za *examinata* uznać nie można. Jest to *reportatio* sporządzona przez Wilhelma Alnwicka). Takie rozwiązanie może podsunąć fakt użycia słowa *cum*.

Hipoteza 3. Timothy B. Noone⁴⁶ zasugerował, że *examinata* mogło się opierać na tym, że Szkot potwierdził jakiś wcześniejszy źródłowy tekst, który posłużył bezpośrednio do sporządzenia rękopisu wiedeńskiego. Hipoteza ta wydaje się o tyle trafniejsza od poprzednich, że rozwiązuje w pewien sposób zagadkę podanych wcześniej wątpliwości odnośnie do znajdujących się w rękopisie błędów. Innymi słowy, tekst wiedeński powstał jako *reportatio* już po śmierci Szkota, lecz jest *examinata*, ponieważ opiera się na źródle bezpośrednio przezeń potwierdzonym⁴⁷.

Hipoteza 4. Szkot potwierdził jakiś jeden wspólny tekst, który posłużył jako źródło do sporządzenia wszystkich zachowanych wersji *Reportatio*. Z biegiem czasu na podstawie owego tekstu powstawały różne, czasem rozbieżne rękopisy. Problem, który rodzi ta hipoteza, polega na tym, że trzeba znaleźć sensowne wytłumaczenie faktu, dlaczego tylko wiedeński rękopis ma *examinata* i jak w związku z tym rozumieć odniesienie wersji 1A do innych zachowanych wersji, szczególnie do *Additiones Magnae*, w których nie występują przedstawione wcześniej błędy⁴⁸.

a nie osobiście przez Szkota. Richter za niemożliwe uważa, aby Szkot osobiście mógł to uczynić. Zob. V. Richter: *Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus*. München 1988, s. 42–43. Podaję za: *Reportatio*..., s. XX.

⁴⁴ „[...] ich keine Autor zu unterstellen wage, er hätte sie tatsächlich ernsthaft vertreten”. K. Rodler: *Die Prologe*..., s. 118*.

⁴⁵ „[...] Scotus habe eine frühere Vorlage – von Wien 1453 oder auch anderen Textzeugen – überprüft, deren Text die Wiener Handschrift im wesentlichen, d.h. abgesehen von den beim Abschreiben unvermeidlich entstehenden Fehlern, getreu wiedergibt”. Ibidem, s. 118*. Por. ibidem, przypis 348.

⁴⁶ Zob. T.B. Noone: *Scotus on Divine Ideas: Rep. Paris. I-A, d. 36. „Medioevo”* 1998, vol. 24, s. 392. Podaję za: K. Rodler: *Die Prologe*..., s. 118*, przypis 350.

⁴⁷ „Dies schließt [...] die Möglichkeit ein, die Zusatztexte der Wiener Handschrift seien späteren Ursprungs als die Scotische Überprüfung”. K. Rodler: *Die Prologe*..., s. 118*–119*.

⁴⁸ Ibidem, s. 119*. W przypisie 354 czytamy adnotację: „A. Pelzer, Le premier livre, hat die *Examinatio* durch Scotus offensichtlich auf die Redaktion der *Reportatio* 1A insgesamt bezogen, nicht

Hipoteza 5. Zgodnie z tą hipotezą *Reportatio 1A* została wyróżniona jako najbliższa myśli Szkota, w przeciwieństwie do innych zachowanych wersji, które w większym stopniu niż 1A odchodzą od autentycznej myśli mistrza. Nie może budzić wątpliwości sugestia, że Szkot z grona kilku *reportationes* wyróżnił jedną, która najbardziej odpowiadała temu, co przekazał i chciał przekazać. W tym znaczeniu nie trzeba uznawać, że *examinata* oznacza dokładne przeczytanie i poprawienie tekstu, lecz raczej większą zgodność w ogólnym duchu z doktryną Szkota, niż reprezentują to pozostałe wersje. Daje się to pogodzić z występującymi w tekście 1A błędami. Szkot mógł bowiem jedynie wskazać tę wersję i wyróżnić ją z grona innych, już będących w czytelniczym obiegu, spisanych wersji jego wykładów⁴⁹.

Hipoteza 6. Adnotacja rękopisu wiedeńskiego to w rzeczywistości adnotacja do innego tekstu (tekstów) *Additiones Magnae*. Wedle tej hipotezy wzmianka [...] *examinata cum* [...] *doctore* jest nieprawdziwa albo umyślnie, albo też w wyniku nieumyślnego błędu⁵⁰. Na czym opiera się takie przypuszczenie? Przede wszystkim wynika z analizy struktury tekstu: rękopis jest obszerniejszy od pozostałych zachowanych rękopisów wersji 1A, a jego uzupełnienia w odniesieniu do innych rękopisów pokrywają się z tekstem *Additiones Magnae*, co pozwala przypuszczać, że są z niego zaczerpnięte. Gdyby było tak, że Szkot jedynie ten rękopis przejrzał i poprawił, wówczas trudno byłoby uzasadnić, dlaczego występują w nim błędy, a poza tym, dlaczego tak mocno jest powiązany z *Additiones Magnae*.

Każda z postawionych hipotez ma zalety i wady. Nie sposób wskazać, która jest prawdziwa, choć wśród badaczy raczej panuje zgoda, że hipotezy mówiące o bezpośredniej weryfikacji tekstu przez Szkota wydają się najmniej prawdopodobne⁵¹. Skłaniałoby to więc do założenia, że Szkot osobiście tekstowi nie poświadczył⁵². Jednak dla uzasadnienia głównej tezy, to znaczy podkreślenia znaczenia tekstu *Reportatio* dla doktryny Szkota, konkretne wskazanie, która hipoteza jest prawdziwa, nie ma chyba aż tak dużego znaczenia.

auf eine einzelne – etwa die Wiener – Handschrift (vgl. ebd. 491: »[...] trois exemplaires manuscrits de la Reportation du les Livre authentiquée par l'examen qu'en a faire Duns Scot lui-même«). In diesem Sinne scheint mir auch die *Commisio Scotistica* bzw. C. Balić eine Überprüfung durch Scotus verstand zu haben. C. Balić hat die *Examinatio* durch Scotus, nach allem mir zugänglichen Quellen, niemals auf den Text der Wiener handschrift bezogen. Es hat mich daher überrascht, bei A.B. Wolter, *Reflections on the Life and Works of Scotus*, in: »The American Catholic Philosophical Quarterly« 67 (1993), 27, in einem Referat über Balić's Einschätzung von Scotus' Reportata in den früher 1940-er Jahren zu lesen: »Except for the Vienna Codex 1453 (Report. 1A) [...] one should not give these student reports the same value as the text he had personally dictated«. Diese Ansicht beruht entweder auf einer persönlichen Mitteilung Balić's an Wolter oder ist ein Mißverständnis».

⁴⁹ Ibidem, s. 119*–120*.

⁵⁰ Ibidem, s. 120*.

⁵¹ Argumenty przeciwko wskazałem już wcześniej.

⁵² Rodler jest zdania, że najbardziej prawdopodobne są hipotezy 5. i 6., choć nie ma na to mocnych dowodów: „Ich persönlich neige zu Deutung e. oder f. [...]”. Ibidem, s. 120*. Literami *e* i *f* oznacza Rodler hipotezy 5. i 6.

Chodzi raczej o coś innego. Wydaje mi się bowiem, że ważniejsze jest nie to, czy Szkot osobiście tekst zatwierdził, lecz samo poświadczenie (*examinata*) zgodności tekstu z myślą Szkota, a tego w zasadzie nie sposób kwestionować, jeśli się oprzeć na którejkolwiek z przytoczonych hipotez.

Samo *examinata* zdaje się poświadczać ważność *Reportatio*, co w połączeniu ze wskazanym argumentem chronologicznym dotyczącym datowania wykładów – *reportationes* to zapis paryskich wykładów Szkota, które są jego najpóźniejszymi komentarzami do *Sentencji* – daje solidne podstawy do przypuszczenia, że prezentuje ona najdojrzalszą myśl wykładowcy. Wydaje się, że takim rozumowaniem kierował się Wolter, który przy okazji analizy problemu woli dowodził, że właśnie tekst *Reportatio* stanowi najdojrzalszą wersję doktryny Szkota⁵³. Przeciwstawia on *Reportatio* dziełom wcześniejszym – *Ordinatio* i *Lectura*, uznając, że nie należy traktować tego tekstu wyłącznie jako spisanych z wykładów notatek uczniów, które mają, siłą rzeczy, mniejszą wartość, lecz raczej spojrzeć na nie przez pryzmat Szkotowego życia i intelektualnego rozwoju. W tym znaczeniu *Reportatio examinata* może mieć charakter *ordinatio*, a nie wyłącznie pisanej formy ustnych wykładów, które Szkot wygłosił w Paryżu. Dla Woltera nie ma przy tym większego znaczenia, jak rozumie się termin *examinata* (zobacz hipotezy). Jeśli – przynajmniej odnośnie do *Reportatio 1A* – poświadczenie takie się pojawia, to w świetle faktu, że są to teksty związane z wykładami w Paryżu, a Paryż był ostatnim miejscem, w którym Szkot komentował *Sentencje*, Wolter zdaje się przekonany, że w pewien sposób poświadczona (*examinata*) *Reportatio* prezentuje ostatnią, najdojrzalszą wersję Szkotowych poglądów⁵⁴.

Przywołuje się jeszcze jeden argument umacniający przedstawiony pogląd. Odnosi się on tym razem do *Additiones Magnae* i autora tej wersji Wilhelma Alnwicka. Świadcstwo to jest ważne, gdyż nawet mając wątpliwości odnośnie do rękopisu wiedeńskiego z wersji 1A, nie można zignorować przekazu zawartego w *Additiones...* Autorem tej wersji jest wspomniany sekretarz Szkota Wilhelm Alnwick. Nawet mimo kilku wątpliwości raczej trudno nie uznać, że towarzyszył Szkotowi w Paryżu, co wzmacnia wiarygodność jego

⁵³ Zob.: „What I would like to emphasize in what follows is that it is an even more serious and inexcusable mistake for scholars writing on Scotus work begun in Oxford and left unfinished when he left Paris for Cologne [...]. Again Balić's death prevented him from carrying out more than first part of this task with two volume edition of the *Lectura I*. This gave scholars the opportunity to see how much the *Ordinatio* an Bk. I represent a refinement and more mature stage of Scotus's intellectual development than was available before. But regrettably Balić was unable to publish the later and most mature expression we have of Duns Scotus's teaching on Bk. I of the *Sentences*, that contained in examined report of his Paris lectures, known today as *Reportatio 1A*”. A.B. Wolter: *Reflections about Scotus's Early Works...*, s. 39–40.

⁵⁴ „Scotus's great or examined *Reportatio* has the character of »ordinatio« rather than of a simple report of Scotus's oral teaching, since it combines what Scotus taught on two distinct occasions at Paris, one during the school year 1302–1303 and what he taught later on his return from exile”. Ibidem, s. 40, przypis 14.

przekazu⁵⁵. Poza tym można wykazać wierność i zgodność nauki Alnwicka z myślą Szkota. Opiera się to na świadectwie innych szkotystów, w których gronie wskazać należy Adama Wodehama. Wodeham, znakomicie znający teksty samego Szkota, po uważnej lekturze *Additiones...* podkreślał, że dzieło Alnwicka poprawnie oddaje sens nauczania Szkota i nie powinno być traktowane tylko jako zapiski jego sekretarza w mniejszym lub większym stopniu zgodne z doktryną mistrza⁵⁶. Mniejsze znaczenie ma przy tym czas powstania *Additiones Magnae*, który przypada na lata 1312–1317⁵⁷. Tekst Alnwicka może być zatem uznany za wiarygodny wykład myśli Szkota, a Wolter w wyniku przeprowadzonej analizy doszedł do wniosku, że prezentuje także ostateczną wersję poglądów Szkota przynajmniej w kilku kwestiach, na przykład w koncepcji jednostkowienia⁵⁸.

Podsumowując całość przedstawionych w tym podrozdziale wywodów, chciałbym wskazać dwie kwestie, które skłaniają do uznania *reportationes* nie tylko za mniej lub bardziej wiarygodny przekaz uczniów z wykładów Szkota. Istnieją przesłanki dotyczące konkretnie wersji 1A, które pozwalają przyjąć, że ten tekst został w jakiś sposób poświadczony przez Szkota. Owo poświadczenie, związane z omówioną adnotacją do rękopisu wiedeńskiego,

⁵⁵ Por.: „There may be some question whether William was Scotus's official socius in Paris, as he well might have been at Oxford, since in the list of friars who refused to sign Philip the Fair's appeal for the abdication of the pope we find these two entries: »Fr. Johannes Scotus, Fr. Thomas eius socius«”. Ibidem, s. 43, przypis 19. (Wolter powołuje się na: A.G. Little: *Chronological Notes on the Life of Duns Scotus*. „English Historical Review” 1932, vol. 47, s. 576). W oficjalnym liście prezentującym spis osób, które musiały opuścić Paryż w wyniku konfliktu króla Filipa Pięknego z papieżem, brak nazwiska Alnwicka. Na tej podstawie nie można jednak wysuwać kategorycznego wniosku, że Alnwick był w Paryżu nieobecny. W tym samym bowiem miejscu Wolter zaznacza: „Little notes that the 68 friars consenting to the king's appeal [...] are almost all French. The only exceptions are Fr. Guillelmus Anglicus and a few Italians. He concludes that of the possible English Franciscans with the name of »William« this might refer to, in all probability this was William of Alnwick, who as Scotus's disciple was in Paris at that time”. Ibidem. Tak więc Wolter uważa za pewne, że Alnwick towarzyszył Szkotowi w Paryżu, a problemem pozostaje tylko, w jakim charakterze.

⁵⁶ „It is significant that Wodeham, who even knew the handwriting of Scotus, recognized that Alnwick's carefully edited abbreviation of these Paris lectures represented accurately the teaching of Scotus himself and should not be regarded simply as the thought of Scotus's former secretary”. A.B. Wolter: *Reflections about Scotus's Early Works...*, s. 45, przypis 27. Por. K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 122* (szczególnie przypisy).

⁵⁷ Podaję za: A.B. Wolter: *Reflections about Scotus's Early Works...*, s. 44. Czytamy tam: „Though Alnwick produced these *Additiones Magnae* or carefully edited versions of Scotus's Paris lectures only after he himself had become a master (sometime between 1312 and 1317)”. Trzeba pamiętać, że dla Woltera (zob. ibidem, s. 47–49) *Additiones Magnae* Alnwicka to kompilacja Szkotowych wykładów zarówno z Oksfordu, jak i z Paryża (w tezie tej nie jest odosobniony, pisał już o tym E. Pluzanski: *Essai...*, s. 16–19; przyjmował to również C. B. Alić: *Les commentaires...*, s. 8–25).

⁵⁸ „This suggests already that the *Reportatio* represents a later version of individuation than what is found in the *Ordinatio*”. A.B. Wolter: *Reflections about Scotus's Early Works...*, s. 52. Dotyczy to także kwestii praktyczności teologii. Zob. końcowe argumenty K. Rodlera: *Die Prologe...*, s. 123*–124*. Do problemu praktyczności teologii w *Prologu* z *Reportatio* powrócę w ostatnim rozdziale pracy.

można uznać za co najmniej pośrednie, z zastrzeżeniem wszystkich wątpliwości, które adnotacja ta sprawia, ale nie można jednoznacznie go odrzucić. Dla obrony postawionej tezy o ważności tekstu *Reportatio* wątpliwości te nie mają tak dużego znaczenia. Ponadto świadectwa pośrednie i analiza historyczna, dotycząca powstania tekstu wykładów paryskich Szkota, oraz analiza samego tekstu *Reportatio* pozwalają postawić tezę, że *reportationes* prezentują najdojrzalszą wersję poglądów Szkota i w tym leży ich wartość. Wydaje się zatem nieuzasadnione utrzymywanie przekonania, że stanowią one mniej wiarygodny przekaz od komentarzy wcześniejszych; wprost przeciwnie, mogą stać się wartościowym przedmiotem analizy poglądów samego Szkota z ostatniej fazy jego życia i działalności naukowej.

Prolog z Reportatio Parisiensis

Wspomniałem wcześniej, że *reportationes* Szkota zachowały się w czterech wersjach: *Additiones Magnae*, wersji 1A, wersji 1B, wersji 1C. Podział ten uwzględnia przede wszystkim zachowaną spuściznę rękopiśmienną. Każdą z wersji *Reportatio* poprzedza prolog, który najogólniej mówiąc, przedstawia w syntetycznej formie założenia teologii postulowanej jako nauki. Edycję wszystkich wersji prologu wykonał K. Rodler i u niego można znaleźć pełną listę zachowanych rękopisów tekstu. Wartość samego prologu trudno przecenić. Dla Szkota jest on ważny, o czym świadczą także prologi *Ordinatio* i *Lectura*. W prologu prezentuje autor metateoretyczne założenia dotyczące teologii ujętej jako nauka o Bogu, ukazane na tle ogólnonaukowych rozważań, które pokazują, jak Szkot rozumie samą naukę w kontekście rozważań teoriopoznawczych. Poznanie Boga wyznacza przy tym – według Szkota – ostateczny horyzont poznawczy, zatem teologia jako nauka najwyższa jest w stanie odpowiedzieć na pytanie o granicę wszelkiego bytowania i poznania. Wszystkie te kwestie podejmuje Szkot w prologach swych wcześniejszych wykładów *Sentencji* Piotra Lombarda z okresu oksfordzkiego (*Lectura* i *Ordinatio*), są one również treścią prologu w *Reportatio*. Wersji paryskiego prologu jest tyle, ile jest wersji *Reportatio*. Wszystkie doczekały się krytycznej edycji autorstwa Rodlera. Wersje prologu wykazują różnice, które wpływają na to, że nie sposób potraktować owych wersji jako ważnych w tym samym stopniu. Co do ich budowy i struktury uderza dość zasadnicza różnica, która pozwala podzielić je na dwie grupy. Do pierwszej trzeba zaliczyć *Additiones Magnae*, wersję 1A i wersję 1C. Wykazują one wiele podobieństw: są niemal tak samo zbudowane, a pod względem treści duże

fragmenty brzmią w tych trzech wersjach identycznie⁵⁹. Od tej trójki zdecydowanie odbiega *Prolog* wersji 1B, który poza tym, że w stosunku do pozostałych wersji jest tekstem zdecydowanie krótszym, to jeszcze jest inaczej zbudowany.

Ustalenia dotyczące zasadniczo czasu powstania poszczególnych wersji prologu⁶⁰, a przede wszystkim badanie ich treści i wewnętrznej struktury pozwalają zhierarchizować wersje prologu. Z powodu wskazanego w poprzednim podrozdziale (kwestia dotycząca *examinata*) bez wątpienia na wyróżnienie zasługuje *Prolog* wersji 1A i w pewnym sensie *Prolog* z *Additiones Magnae*, choć tekst ten napisał uczeń Szkota Wilhelm Alnwick, co musi ów *Prolog* stawiać wobec wersji 1A nieco niżej. Wersja 1C wykazuje wiele podobieństw z *Additiones Magnae*, choć można chyba pokusić się o stwierdzenie, że jest kompilacją zarówno *Additiones...*, jak i w pewien sposób wersji 1A⁶¹. Takie zestawienie poszczególnych wersji opiera się także na stanie i jakości zachowanych rękopisów, na których podstawie Rodler sporządził podane cztery wersje prologu. Przegląd listy rękopisów⁶² ujawnia podstawy takiej klasyfikacji tekstów. Jeśli zatem pokusić się o uszeregowanie wersji, najcenniejszy wydaje się *Prolog* z *Reportatio 1A (examinata)*, następne w kolejności są *Prologi* z *Additiones Magnae* i wersji 1C, wreszcie *Prolog* z wersji 1B, jako tekst zdecydowanie skromniejszy od pozostałych, zachowany także w mniejszej liczbie rękopisów.

Zakreślone tu wzajemne usytuowanie względem siebie wersji prologu, przy całym uproszczeniu i arbitralności takiego schematu, determinuje ważny kontekst metodologiczny podjętej przeze mnie pracy. Lektura tekstów prologów, ich wzajemne porównanie oraz ustalenia edytora – wszystko to spowodowało się do wyboru, którego musiałem dokonać, chcąc zrealizować podjęty przeze mnie projekt. Miałem mianowicie do wyboru dwa wyjścia: albo przyjąć za przewodnią jedną z wersji prologu i na niej oprzeć zakres podjętej problematyki, a przede wszystkim na jej podstawie zbudować strukturę pracy; albo też potraktować jednakowo wszystkie wersje prologu.

Wybór między tymi możliwościami nie okazał się trudny. Po zapoznaniu się z wersjami prologu, jak również z ogólniejszymi zagadnieniami dotyczącymi badań nad *Reportatio* Szkota doszedłem do wniosku, że należy

⁵⁹ Dlaczego tak jest, wynika z prezentowanych wcześniej ustaleń dotyczących poświadczenia tekstu przez Szkota. Większość hipotez dotyczących *examinata* wskazuje na istnienie innych poza wersją 1A tekstów, do których bez wątpienia trzeba zaliczyć *Additiones Magnae* i wersję 1C.

⁶⁰ Odnośnie do tego zagadnienia pewne jest tylko powstanie *Prologu* z *Additiones Magnae*. W przypadku pozostałych wersji trudno wskazać nawet w przybliżeniu daty ich powstania. Być może wersja 1B powstała później od wersji pozostałych, lecz można tak stwierdzić, wyłącznie biorąc pod uwagę jej objętość, co jednak może się okazać mylące.

⁶¹ Nie przedstawiam tu dokładnych analiz mających wykazać zależności między poszczególnymi wersjami, czyni to wyczerpująco Rodler, zatem odwołuję się do jego ustaleń. Zob. K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 41*–111*.

⁶² Zob. ibidem, s. 37*–38*.

oprzeć się na jednej wersji prologu, a pozostałe potraktować jako ewentualne dopełnienie wybranej. Nie było także problemu z wyborem wersji przewodniej. Jak bowiem pokazały historyczno-edytorskie badania Rodlera, najcenniejsza i najbardziej reprezentatywna jest wersja 1A, która może być uznana za wersję poświadczoną (*examinata*). Dlatego na strukturze i treści tej wersji postanowiłem oprzeć strukturę niniejszej pracy. Muszę zaznaczyć, że wybór okazał się o tyle łatwiejszy, że po przeanalizowaniu treści poszczególnych wersji trzeba przyznać, iż odnośnie do prologów z *Additiones Magnae*, wersji 1A i wersji 1C (wyjątkiem jest wersja 1B, o czym wspomniałem wcześniej) różnice są niewielkie i mało znaczące. To w dużym stopniu determinowało wybór. Innymi słowy, wybór drugiej możliwości, to znaczy potraktowania wszystkich wersji w jednakowy sposób i z uwzględnieniem wszystkich zbudowania struktury pracy i odtworzenia treści wywodów, stał się wyborem w odniesieniu do pierwszej alternatywy iluzorycznym, ponieważ w gruncie rzeczy w 90% teksty trzech wersji okazały się niemal identyczne. Różnice dotyczyły tylko mało istotnych i drobnych rozbieżności, głównie językowych. W tym znaczeniu równoległe korzystanie z wszystkich wersji (z wyjątkiem 1B) straciło po prostu sens. Przyjąłem zatem następujące metodologiczne założenie: osią prowadzonych rozważań i tekstem przewodnim dla całej źródłowej dokumentacji pracy jest *Prolog* z *Reportatio* w wersji 1A, ponadto struktura tegoż *Prologu* posłużyła mi za wzór do zbudowania swej pracy. Odnośnie do owej struktury należy się krótkie wyjaśnienie.

Treść pracy jest dosłownym odbiciem struktury Szkotowego prologu. Dlaczego dokonałem takiego wyboru? Po dokładnej lekturze tekstu jestem w stanie wskazać tylko jeden argument przemawiający za takim rozwiązaniem. Nie jest bowiem przypadkiem, że Szkot w taki, a nie inny sposób zbudował swój prolog. Każda podjęta w nim kwestia, a w jej ramach uszczegółowienie do artykułów (jeśli takowe się pojawiają, nie wszystkie kwestie bowiem dzielą się na artykuły), ma swe logiczne uzasadnienie, po prostu wynika z zakresu podjętego zagadnienia, dlatego też ingerencja polegająca na zmianie kolejności podjętych zagadnień mogłaby, po pierwsze, doprowadzić do rozbicia logicznej ciągłości wywodów, po drugie – i co do tego jestem przekonany – wcale nie ułatwiłaby lektury tekstu. Innymi słowy, przesłanka, którą się posłużyłem, była następująca: tekst Szkota tworzy logiczną całość, toteż pod tym względem trzeba zaufać autorowi i pójść drogą jego narracji, starając się tylko odczytać myśl autora.

Ta metodologiczna uwaga odnosi się do całej pracy. W przypadku szczegółowych analiz dokonywałem już jednak niewielkich odstępstw od przyjętej zasady. Przede wszystkim musiałem uwzględnić oczywisty fakt, że Szkot był scholastykiem i jako scholastyk wykształcony w specyficzny dla tych czasów sposób stosuje w pełnym zakresie scholastyczny schemat wyvodu, który dla współczesnego czytelnika może być trudny w odbiorze. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że schemat typowego tekstu z tamtych czasów – cho-

dzi głównie o wewnętrzną budowę artykułu lub całej kwestii — jest dla współczesnego czytelnika nieczytelny i mocno utrudnia właściwą percepcję treści. Z tego powodu utrzymanie takiego schematu okazało się po prostu niemożliwe, co w odniesieniu do Szkota dodatkowo potęguje fakt, że zdecydowanie jest on myślicielem trudnym. Język Szkota stanowi klasyczny przykład języka scholastyki: najeżony terminologicznymi neologizmami, które w większości są nieprzekładalne na terminy współczesnego języka. Lekturę tekstu utrudnia ponadto charakteryzująca Szkota skrótowość myśli. Sprawia to mnóstwo kłopotów z właściwym śledzeniem toku wywodu opartego na subtelnych (nieprzypadkowe jest określenie, które nadano Szkotowi: *Doctor Subtilis*), prowadzonych z wielką precyzją szczegółowych analizach, w których niemało wysiłku wymaga wydobycie właściwego toku narracji. Dla jaśniejszego ukazania myśli Szkota w niektórych miejscach swego wywodu byłem zmuszony dokonać przemieszczeń fragmentów wywodów w stosunku do ich kolejności w tekście *Prologu* wersji 1A, lecz uczyniłem to, by wywody stały się czytelniejsze⁶³. Temu celowi podporządkowałem również podział pracy na poszczególne rozdziały i podział rozdziałów na podrozdziały, których nie ma w tekście oryginalnym.

Czytelność wywodu spowodowała także drobne odstępstwa od wspomnianej zasady oparcia pracy na strukturze *Prologu* w wersji 1A. W kilku miejscach „uzupełniłem” wywód z 1A fragmentami z innych wersji (na przykład w rozdziale pierwszym — wersją 1B, w rozdziale czwartym — fragmentami z *Additiones Magnae*), zawsze zaznaczając to w przypisach. W jednym przypadku (rozdział piąty) odwołałem się nawet do innego dzieła Szkota, mianowicie do *Komentarza do Metafizyki Arystotelesa* (*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*), co uzasadniam tym, że wywody Szkota dotyczące problemu relacji teologii do metafizyki opisane są w *Prologu* dość skrótowo i w skondensowanej formie, a wydaje się, że aby lepiej pojąć stanowisko Szkota, należy nawet pobieżnie zaznajomić czytelnika z jego rozumieniem metafizyki i jej pierwszego przedmiotu. Najlepiej postulat ten realizuje wspomniane dzieło. Bez tego wywody Szkota wydawały mi się niewystarczające i deklaratywne⁶⁴.

⁶³ Zmiany nie są duże, dotyczą głównie polemiki Szkota z poglądami innych. Szkot, wzorem współczesnych, najpierw opisuje poglądy innych na dany problem, wylicza wszystkie argumenty za i przeciw, by następnie przystąpić do udzielania odpowiedzi i do ewentualnej polemiki. W takich przypadkach przemieściłem fragmenty tekstu tak, aby po Szkotowej prezentacji danego poglądu w następnej kolejności przedstawić jego argumentację i odpowiedź. Wszystkie te zmiany starałem się zasygnalizować we właściwych przypisach.

⁶⁴ Co ważne — zazaczyłem to w odpowiednim przypisie — nie odwołałem się tu do tekstu źródłowego *Komentarza...* Szkota. W wywodach dotyczących rozumienia metafizyki i ujęcia jej pierwszego przedmiotu posłużyłem się analizą, którą przeprowadził A. Zimmermann (zob. A. Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchung*. Leiden 1965). W przypisach przytoczyłem za Zimmermannem odpowiednie fragmenty tekstu *Komentarza...* po to, aby czytelnik miał możliwość zapoznania się z nimi.

Tekst wersji 1A starałem się zawsze porównywać z pozostałymi wersjami. W każdym przypisie podaję zatem odpowiednią adnotację do innych wersji, kierując się przy tym dwiema zasadami. Jeśli tekst innej wersji jest identyczny (lub niemal identyczny) z wersją 1A i dodatkowo ma także identyczną numerację, to nie wyróżniałem tej wersji osobną adnotacją w przypisach, tym samym numeracja wersji 1A odpowiada także numeracji wersji 1C i *Additiones Magnae*. Jeśli jednak teksty różnią się od siebie, to wtedy zawsze przytaczam taki tekst, podając przy tym jego pełną numerację. Pojawia się jeszcze inny przypadek, mianowicie w kilku miejscach numeracja wersji 1A nie jest zgodna z wersjami 1C i *Additiones Magnae*, choć tekst jest identyczny. W takiej sytuacji zawsze podaję numerację wersji.

Osobny problem stanowi odniesienie do edycji krytycznej *Prologu*. Jak już zaznaczyłem, analizę tekstu *Prologu* oparłem na krytycznym wydaniu Rodlera, chociaż poza jego opracowaniem istnieją jeszcze inne. Ich wartość jednak w stosunku do wersji Rodlera wydaje się mniejsza. Rodler dokonuje najpełniejszej i można chyba założyć, że ostatecznej edycji krytycznej tekstu, korzysta z solidnej bazy zachowanych rękopisów. Zarazem uwzględnia dotychczasowe badania nad *Prologiem*, zatem jego ustalenia zdecydowanie brzmią przekonująco. Pozostaje jeszcze wersja *Reportatio 1A* wydana przez Woltera i Byczkova. W gruncie rzeczy reprezentuje ona tekst *Prologu* według Rodlera, choć wprowadza inną numerację. W związku z tym, że odstępstwa od ustaleń Rodlera nie są duże, aby nie obciążać i tak już mocno rozbudowanych przypisów, wprowadzając kolejny nowy, praktycznie zdublowany element, zrezygnowałem z odniesienia do tej wersji, choć obszernie korzystałem z cennych przypisów zawartych w tej pracy.

Jak wspomniałem, *Prolog z Reportatio* nie doczekał się jeszcze osobnego opracowania. Nie poświęcono mu także zbyt wiele uwagi w pracach analizujących szczegółowe zagadnienia Szkotowej myśli, zwłaszcza w przypadku zagadnień dotyczących statusu teologii. Z tego powodu w podjętej przeze mnie pracy pojawił się problem odniesienia do tak zwanej literatury sekundarnej i jej cytowania. Świadomie zrezygnowałem z zestawienia *Prologu z Reportatio* z pozostałymi prologami z *Ordinatio* i z *Lectura*. Myślę, że jest to temat na osobną publikację, a warunkiem jej podjęcia jest wstępne opracowanie wszystkich prologów. Prologi zarówno w *Ordinatio*, jak i w *Lectura* doczekały się już solidnych opracowań, są dostatecznie przebadane pod względem edytorskim i problemowym⁶⁵. Na temat zagadnień tam przedstawionych powstało wiele obszernych i wyczerpujących pozycji, dlatego można przyjąć, że oba prologi są w literaturze dobrze opracowane. W przypadku *Reportatio*

⁶⁵ Pełne opracowanie *Prologu z Ordinatio* wraz z przekładem całego tekstu jest dziełem H.A. Kropa. Praca ta ukazała się w języku niderlandzkim (holenderskim): H.A. K r o p: *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*. Amsterdam 1987. Tekst przekładu poprzedzony jest obszernym wstępem autora, w którym odwołuje się również do *Prologu z Reportatio Parisiensis*. W wielu miejscach korzystam z ustaleń Kropa.

jest inaczej. Wstępnie należy raczej przeprowadzić analizę treści *Prologu*, w którym zaznaczają się różnice w stosunku do rozwiązań przyjętych we wcześniejszych pracach teologicznych Szkota. Zadanie to, razem z próbą przedstawienia problematyki zawartej w tekście, stawiam sobie za cel w niniejszej pracy. Między podjętymi w poszczególnych prologach zagadnieniami dostrzega się duże podobieństwo, chociaż pojawiają się także różnice, na przykład w przyjętych rozwiązaniach. W każdym razie w przypadku podjętych w *Prologu z Reportatio* zagadnień determinuje to zasadniczo możliwości odniesienia się do literatury przedmiotu. Właściwie bezpośrednich odwołań do edycji *Prologu* w literaturze Szkotystycznej nie ma⁶⁶ – stąd też trudności w cytowaniu i przywoływaniu literatury. Problem ten postanowiłem rozwiązać tak, że w miarę możliwości starałem się uwzględnić wszystkie te dzieła, w których autorzy cytują *Prolog z Reportatio* i odwołują się do niego. Poza tym, jeśli omawiane zagadnienie pojawiło się już w innych tekstach Szkota i doczekało się analizy badawczej, a dla toku wywodów wydawało się ważne, by się do tych opracowań odnieść, zawsze w przypisie takie dzieło przytaczam. Chciałbym podkreślić, że przede wszystkim starałem się podążać za tokiem myśli Szkota. Podjęte zagadnienia oraz ich analiza zawsze są oparte na tekście paryskiego prologu, a literatura sekundarna lub inne dzieła Szkota (poza wspomnianymi małymi odstępstwami od tej reguły: patrz rozdział piąty) mają służyć jedynie przybliżeniu, wyjaśnieniu lub odesłaniu czytelnika do innych miejsc w dziełach Szkota, w których podejmuje on dane zagadnienie, a często szerzej omawia i analizuje. Postulatu tego nie udało się – jak już zaznaczyłem – do końca zrealizować, ponieważ specyfika *Prologu* polega na tym, że sporą część zagadnień Szkot przedstawia skrótowo, podczas gdy innym poświęca więcej uwagi.

Struktura pracy

Strukturę niniejszej pracy determinuje struktura Szkotowego *Prologu* w wersji 1A. Kolejność i zakres analizowanych zagadnień odpowiadają zakresowi i kolejności problemów podjętych w tekście. Dokonałem jednak –

⁶⁶ Decydują o tym dwa czynniki, które już wymieniłem. Pierwszy dotyczy braku – do czasu ukazania się dzieła Rodlera oraz wydania Woltera i Byczkova – krytycznej edycji *Prologu*. Drugi odnosi się do kwestii wartościowania *Reportatio* i stawiania jej niżej od pozostałych Szkotowych komentarzy do *Sentencji*. Jeśli zatem w literaturze natrafiamy na odwołanie do *Reportatio*, to niemal bez wyjątków są to po pierwsze, odwołania wtórne, po drugie zaś, często przytoczone teksty opierają się na jednym rękopisie lub grupie rękopisów (albo też na wydaniu Waddinga, czyli na tekście z *Additiones Magnae*), a zatem różnią się od wersji krytycznej.

o czym już wspomniałem – innego podziału pracy na rozdziały. W każdym rozdziale starałem się ująć jakieś konkretne zagadnienie, dlatego sam podział na rozdziały, choć nie odpowiada do końca Szkotowemu podziałowi z *Prologu* na kwestie, wydawał mi się dość naturalny i oczywisty. W poszczególnych wersjach prologu można zauważyć pewne prawidłowości. W wersjach 1A, 1C i *Additiones Magnae* został on podzielony na trzy kwestie oraz na tak zwane *quaestiunculae*, to znaczy kwestie omawiające skrótowo pewien zakres zagadnień. Wersja 1B, jak wiadomo, różni się od pozostałych – zawiera bowiem nie trzy, lecz cztery kwestie i *quaestiunculae*.

Zakres podjętych zagadnień w ramach wersji 1A, 1C, *Additiones Magnae* jest identyczny. We wszystkich tych wersjach kwestia pierwsza dzieli się na cztery artykuły, *responsio ad quaestionem* i *ad argumenta principalia*. Kwestia trzecia również dzieli się na artykuły, tym razem na trzy, po których występują: *responsio ad quaestionem* i *ad argumenta principalia*. W każdej wersji nieco inaczej jest zbudowana kwestia druga, w której brak podziału na artykuły, chociaż występują także *responsio ad quaestionem* i *ad argumenta principalia*. *Prolog* w wersji 1B zbudowany jest odmiennie. Jak wspomniałem, składa się z czterech kwestii, żadna jednak z nich nie dzieli się już na artykuły. Ponadto również końcowe *quaestiunculae* różnią się od pozostałych wersji. Konstruując zatem pracę, oparłem się na wersji 1A *Prologu*.

Pierwszy rozdział pracy podejmuje problem otwierający Szkotowe rozważania nad teologią, mianowicie problem ustalenia tego, czym jest nauka w ogóle i co jest jej pierwszym przedmiotem. Szkot rozważa tu ważne dla scholastyki zagadnienie statusu nauki jako takiej, ujętej w ramach konfrontacji tradycyjnego chrześcijańskiego modelu, wywodzącego się od św. Augustyna, w którym nauka-wiedza ujmowana jest jako mądrość, z modelem perypatetycznym. Celem jest przy tym wskazanie istoty nauki i wiedzy naukowej (poznania naukowego) w kontekście czterech podanych przez Arystotelesa warunków, które nauka musi spełniać. Szkot rozszerza to zagadnienie o problem statusu teologii jako wiedzy-nauki o Bogu. Chcąc bowiem wykazać, czym jest teologia i czy spełnia warunki wiedzy naukowej, trzeba przede wszystkim najpierw ustalić, czym w ogóle wiedza-nauka jest. Ostatecznie, zdaniem Szkota, teologia spełnia podane przez Arystotelesa warunki bycia nauką, choć nie wszystkie – nie spełnia warunku czwartego, który jednak, jak uzasadnia Szkot, nie jest konieczny, aby formalnie teologię za naukę uznać.

Drugim równie ważnym zagadnieniem jest wyznaczenie pierwszego przedmiotu nauki. Szkot eksponuje tu przede wszystkim podmiotowy charakter przedmiotu wiedzy, który jako pierwszy przedmiot poznania musi wirtualnie zawierać w sobie wszystko to, co w danej nauce może być poznane⁶⁷.

⁶⁷ Są kłopoty z używaniem terminów „przedmiot nauki” i „podmiot nauki”. W języku scholastyki ściśle rozróżnianie *subiectum* i *objectum* jest rzadkie i raczej późniejsze. Dobry wykład tego zagadnienia przedstawia H.A. Kropp: *De status...*, s. 33–47. Przywołuje on, jak *subiectum* w nauce rozumiał Idzi Rzymianin i w jaki sposób oddziaływało to na użycie tego terminu w dalszych dysku-

Dopiero po ustaleniu statusu nauki jako takiej i określeniu jej pierwszego przedmiotu odnosi się Szkot do kwestii teologii, pokazując, w jakim sensie jest ona nauką (czy spełnia warunki naukowości), a także co jest (musi być) jej pierwszym przedmiotem. Warunek pierwszego przedmiotu dla teologii spełnia wyłącznie Bóg ujęty w pełni Jego istoty, to znaczy Bóg jako Bóg. Teologia tak rozumiana jest wiedzą absolutną i możliwą wyłącznie dla intelektu proporcjonalnego względem jej przedmiotu – Boga jako Boga. Szkot ogranicza tym samym taką teologię, a więc rozumianą w sensie ścisłym, do intelektu najwyższego, czyli intelektu Boga, gdyż tylko ten intelekt jest zdolny poznać samą istotę Boga. Teologię taką nazywa Szkot teologią w sobie (*in se*).

Rozdział drugi podejmuje problem, czy Bóg może być poznany w sensie poznania naukowego w ramach treści odmiennych od tych, pod jakimi jest ujęty w swej istocie. Szkot pyta tu, czy poza teologią w sobie, dostępną tylko Boskiemu intelektowi, istnieje jeszcze inna wiedza o Bogu, dostępna także intelektowi człowieka. Pytanie to jest ważne, odnosi się bowiem do człowieka i zdolności poznawczych jego intelektu. Teologia w sobie jest człowiekowi niedostępna, nie znaczy to jednak w konsekwencji, że poznanie Boga w ogóle jest dla człowieka niemożliwe. Szkot nie chciał i nie mógł zanegować istnienia teologii dostępnej ludzkiej myśli, teologii która opiera się na Objawieniu. Chciał jednak pokazać, że teologia jako ludzka wiedza o Bogu nie dotyczy pełni Bożej istoty, ponieważ człowiek *pro statu isto* jest ograniczony i niezdolny do poznania Boga jako Boga. Ostatecznie więc przedmiotem teologii dostępnej człowiekowi – to znaczy, jak określa ją Szkot, teologii dla nas (*pro nobis*) – nie jest Bóg w pełni Jego istoty, lecz Bóg w pewnym aspekcie, w przysługujących Mu właściwościach.

Konsekwencją przyjętych w rozdziale drugim rozwiązań jest rozdział trzeci pracy, w którym omówiłem Szkotowe rozważania odnoszące się do poznania Boga. Szkot wytycza tym samym warunki teologii w sobie i zarazem teologii dla nas, to znaczy teologii objawionej, dostępnej człowiekowi-pielgrzymowi. Jeśli bowiem można poznać Boga ujętego w pełni Jego istoty oraz przez pryzmat przypisywanych Mu właściwości, to Szkot zastanawia się, w jaki sposób jest to możliwe. Możliwość takiego poznania jest ugruntowana dwojako. Przede wszystkim możliwość poznania Boga w jakim bądź aspekcie musi mieć intelekt, i to zarówno ten, który poznaje Boga jako Boga, jak i ten, który poznaje Boga nie w pełni Jego istoty. Tym samym poznanie takie jest ugruntowane podmiotowo – ze strony podmiotu poznającego. Jednak pozna-

siach. Zob. podrozdział pt. *Het subjekt van een wetenschap*, s. 33–36. W Prologu Szkot nie przestrzega rozróżnienia na *subiectum* i *objectum*. E.D. O'Connor stwierdził w związku z tym, że Szkot stosuje te pojęcia zamiennie, postanowiłem pójść drogą jego ustaleń. Wybrałem zatem termin „przedmiot nauki” na określenie zarówno *subiectum*, jak i *objectum*. Zob. E.D. O'Connor: *The Scientific Character of Theology according to Scotus*. In: *De doctrina Ioannis Duns Scotti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi 11–17 sept. 1966 celerati*. Roma, cura Commissionis Scotisticae. Vol. 3. Roma 1968, s. 3–50. Powróć do tego zagadnienia w rozdziale pierwszym.

nie Boga musi być jeszcze uwarunkowane przedmiotowo, to znaczy Bóg jako przedmiot poznania intelektu musi w sobie zawierać porządek, wedle którego wszelkie poznanie Boga jest możliwe; obojętnie, czy będzie to doskonałe poznanie Boga w pełni Jego boskości, czy też poznanie ograniczone i niedoskonałe dostępne ludzkiemu intelektowi.

Rozdział czwarty pracy zawiera rozważania dotyczące możliwości poznania Boga przez człowieka w jego ziemskim stanie bytowania. Rozdział ten jest najobszerniejszy w całej pracy, ponieważ mieści kilka rozległych zagadnień koncentrujących się przede wszystkim wokół poznania naturalnego i ponadnaturalnego. Teologia dostępna człowiekowi opiera się wszak na Objawieniu i możliwości intelektualnej analizy jego treści. Ludzki intelekt z definicji jest ograniczony, Objawienie z kolei stanowi podstawę zdobycia wiedzy o Bogu. W czasach Szkota problem ten był szeroko dyskutowany, gdyż ścierały się tu dwa poglądy: jeden, oparty na Arystotelesie, akcentował autonomiczność ludzkiego intelektu, drugi, wywodzący się od św. Augustyna, wskazywał konieczność iluminacji — oświecenia ludzkiego intelektu przez Boga w akcie łaski, iluminacji stanowiącej podstawę poznania ponadnaturalnego. Szkot pyta zatem, w jakim zakresie ludzki intelekt jest zdolny poznać treści przekazane na drodze Objawienia. Problem ten charakteryzuje scholastyczne rozważania dotyczące powiązania wiary i rozumu, które wywodzi się z Anzelmowej maksymy wiary szukającej zrozumienia (*fides quaerens intellectum*). W czasach Szkota ujawniły się w tym kontekście dwa ważne stanowiska; jedno reprezentował Tomasz z Akwinu, drugie nestor Uniwersytetu Paryskiego i nauczyciel Szkota Henryk z Gandawy (Szkot prawdopodobnie słuchał jego wykładów w czasie studenckiego pobytu w Paryżu). Problem zasadniczo sprowadzał się do następującego pytania: czy człowiekowi w obecnym, ziemskim stanie bytowania do poznania Boga niezbędne jest oświecenie umysłu za pomocą jakiegoś ponadnaturalnego poznania, czy też jest on w stanie bez udziału tego czynnika pojąć naukę o Bogu, korzystając z przekazu Objawienia. Jak zaznaczyłem, wokół tej kwestii, skoncentrowanej na Augustyńskiej koncepcji iluminacji, którą w tamtych czasach zmodyfikował Henryk z Gandawy, toczyła się gorąca dyskusja. Rozstrzygała ona bowiem status teologii jako nauki: z jednej strony wiedzy opartej na przesłankach rozumowych, to znaczy na poznaniu intuicyjnym, mieszczącym się w granicach zdolności ludzkiego intelektu — teologia tak pojęta byłaby wówczas prawdziwą filozofią, odpowiadającą na ostateczne pytania o przyczynę rzeczywistości; z drugiej strony teologii opartej na Objawieniu, a więc na ponadnaturalnym darze otrzymanym od Boga. Henryk z Gandawy dylemat ten rozstrzygał, przyjmując w odniesieniu do Boga pewien typ ponadnaturalnego poznania, które sytuowałoby się między poznaniem, do którego jest zdolny człowiek w doczesnym życiu, a wiedzą, która przysługuje zbawionym. Szkot odrzuca taki rodzaj pośredniego oświecenia. Nie zgadza się także ze stanowiskiem Tomasza z Akwinu, który wskazywał na wzajemne dopełnianie się

prawd przyrodzonych i prawd objawionych. Szkot uważa, że prawdziwa wiedza o Bogu, jeśli ma być nauką, musi się opierać na prawdach płynących z wiary, lecz analizowanych rozumowo. Pozwoliło to wypracować Szkotowi koncepcję teologii ludzkiej wychodzącej od prawd objawionych, które mogą być rozpatrywane i poznawane przez ludzki intelekt *pro statu isto*.

Możliwości poznania Boga w sposób naturalny poświęcony jest piąty rozdział pracy. Przedstawia on rozważania Szkota na temat kwestii relacji teologii do metafizyki (filozofii), to znaczy wokół pytania o to, która wiedza: teologia czy metafizyka, jest właściwą nauką o Bogu. Dyskusja tu podjęta sprowadza się do stanowisk dwóch arabskich filozofów: Awicenny i Awerroesa. Awicenna twierdził bowiem, że Bóg nie jest przedmiotem metafizyki; z kolei Awerroes – przeciwnie: uważał, że właśnie metafizyka jako najwyższa wiedza dostępna człowiekowi jest nauką o Bogu. Szkot ostatecznie opowiada się za stanowiskiem Awicenny, przyjmuje, że metafizyka jest najwyższą wiedzą dostępną człowiekowi w obecnym ziemskim stanie jego bytowania, jednak jej przedmiotem nie jest Bóg, lecz byt ujęty jako sam w sobie, to znaczy byt jako byt (*ens inquantum ens*). Jedynie bowiem byt jako byt spełnia warunek pierwszego adekwatnego przedmiotu ludzkiego intelektu, jest zatem przedmiotem granicznym – *simpliciter simplex*, poza którym człowiek *pro statu isto* nie może już niczego więcej poznać. Bóg człowiekowi jawi się z perspektywy bytowej – zasadniczo i przede wszystkim Bóg jest bytem (bytem nieskończonym – to aspekt poznania Boga, do którego jest zdolny ludzki intelekt). Tak więc zakres teologii dostępnej człowiekowi przedmiotowo ogranicza metafizyka. Teologia ludzka czerpie z metafizyki (filozofii); tym samym puste pojęcie bytu nieskończonego oparte na podstawach metafizycznych wypełnia się w teologii dostępnej człowiekowi w ziemskim stanie bytowania treścią zaczerpniętą z Objawienia.

Prolog Szkota kończy seria krótkich kwestii, tak zwanych *quaestiunculae*, które pomieściłem w ostatnim, szóstym rozdziale. Podają one w skrótowej formie zagadnienia podjęte w innych partiach *Prologu*, choć głównym problemem jest w nich jedność teologii. Zgodnie z zasadą jedności teologii podejmuje Szkot także ważną kwestię związaną z praktycznym bądź teoretycznym jej rozumieniem. Wszystkie te zagadnienia pomieściłem w osobnym krótkim rozdziale, gdyż, po pierwsze, mają one zbyt ogólny charakter (kwestie są krótkie, a problemy w nich podjęte nie przybierają rozwiniętej postaci), po drugie, są w pewnym sensie powtórzeniem części rozważań wcześniejszych.

W zakończeniu pracy podjąłem próbę podsumowania Szkotowych rozważań wokół kwestii statusu teologii przeprowadzonych w *Prologu z Reportatio*. Ma ono charakter ogólny i raczej starałem się uwypuklić myśl przewodnią całego tekstu, którą wydaje się zaakcentowanie przez Szkota absolutnego wymiaru teologii rozumianej jako nauka w ścisłym słowa tego znaczeniu i zarazem istnienia teologii dostępnej człowiekowi *pro statu isto*, która jednak już absolutnego charakteru nie ma.

Rozdział pierwszy

Nauka i jej przedmiot Teologia jako nauka

Szkot, analizując warunki konieczne teologii jako nauki¹, na pierwszym miejscu rozważa problem jej przedmiotu. Przedmiotem teologii może być tylko Bóg. Szkot podkreśla jednak, że Bóg musi być w ramach teologii ujęty w pełni swej istoty, to znaczy w pełni „boskości” (*deitatis*). Uwzględniając ów konieczny warunek przedmiotu teologii, Szkot koncentruje się na szerszym zagadnieniu, które wydaje się wstępem do budowania wiedzy o Bogu. Pyta mianowicie, czy Bóg sam przez się, ujęty w pełni swej istoty (innymi słowy: Bóg jako Bóg), może być przedmiotem jakiegokolwiek wiedzy². Zda-

¹ Wyjaśnieniu terminu „teologia” w rozumieniu Szkota trzeba by poświęcić osobną rozprawę. Badacze formułowali w tym względzie różne koncepcje. Szeroko omawia ten problem H.A. Kropp: *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*. Amsterdam 1987, s. 3–31. Zwięźle o teologii w ujęciu Szkota pisze A.G. Manno: „Per »teologia« Scoto intende non la conoscenza razionale di Dio, acquisibile dall'umana ragione [...], ma la conoscenza che Dio ha di se stesso. La comune e tradizionale definizione della »teologia« come conoscenza di Dio da Scotto è presa in senso rigoroso, come conoscenza dell'essenza divina”. A.G. Manno: *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scotto*. Bari 1994, s. 129. To bardzo ważne stwierdzenie, ponieważ sytuuje sens Szkotowego pytania o teologię – w sensie ścisłym bowiem musi być ona nauką o istocie Boga i taki jej przedmiot determinuje także sposoby jej rozumienia. O Todisco w artykule pt. *Duns Scotto e il pluralismo epistemologico* (in: *Via Scoti: Metodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*. Ed. by L. Sileo. Vol. 2. Rome 1995, s. 121–148) wskazuje, że początek dyskusji nad teologią w Paryżu przypada na rok 1267. Następną cezurą jest rok 1277 i sławne potępienia biskupa Stefana Tempiera (zwracają na to uwagę wszyscy badacze tego zagadnienia, zob. choćby przywołanego H.A. Kroppa, L. Honnelfeldera, E. Gilsona i A.B. Woltera). W związku z tym kształtują się trzy modele rozumienia teologii, na których krytyce Szkot buduje własną koncepcję. Todisco pisze o tym tak: „Contrario alle prospettive razionalistica (Maestri delle Arti), subordinazionista (Tommaso) o »reductiva« (Bonaventura), Scotto è per la pluralismà dei saperi, la cui autonomia cresce in rapporto alla fedeltà ai rispettivi principio organizzativi dei singoli saperi a alla coscienza dell'abissale distanza della »teologia nostra« dalla »teologia in se« o divina”. Ibidem, s. 127.

² „[...] quaeritur utrum Deus sub propria ratione deitatis possit esse per se subiectum alicuius scientiae”. Rep. 1A, prol., q. 1, 1.

niem Szkota, odpowiedzi na takie pytanie można udzielić tylko pod warunkiem zbadania czterech zagadnień³: po pierwsze, ustalenia tego, czym jest nauka jako taka; po drugie, wskazania, czym jest pierwszy przedmiot nauki; po trzecie, rozpatrzenia, czy istnieje możliwość ujęcia Boga w pojęciach i treściach różnych od Jego istoty; po czwarte, przy pozytywnej odpowiedzi na trzecie zagadnienie, określenia, czy między takimi pojęciami i treściami zachodzi relacja, która pozwala na ich uporządkowanie względem siebie.

Możliwości wiedzy o Bogu ujętym w pełni istoty

Szkot, przystępując do badania podjętego problemu teologii, w pierw rozpatruje kwestię, czym jest nauka w ogóle. Dopiero po wyznaczeniu koniecznych warunków, które musi spełniać nauka jako taka, próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy wiedza-nauka o Bogu jest możliwa. Jeśli bowiem, zdaniem Szkota, analizuje się możliwość nauki o Bogu, to należy przede wszystkim wskazać, że musi ona spełniać podstawowy warunek, by w ogóle o Bogu w kontekście przedmiotu nauki mówić. Warunkiem jest to, że kryterium bycia przedmiotem danej nauki musi być pełna możliwość uchwycenia w jej ramach owego przedmiotu. Innymi słowy, przedmiotem nauki w sensie właściwym jest się wyłącznie pod warunkiem, że nauka poznaje ów przedmiot w pełni jego istoty. Z tej perspektywy Szkot wstępnie definiuje naukę dwojako. Można ją rozumieć jako poznawanie wniosków, do których się doszło na drodze dowodzenia. Można ją także rozumieć jako jedną i niepodzielną wiedzę dążącą do poznania jednego przedmiotu jednoczącego wszystko to, co w ramach danej nauki może być poznane⁴. Zatem w przypadku wiedzy

³ „Primo, quid sit ratio scientiae. Secundo, quid sit ratio primi subiecti scientiae. Tertio, an Deus possit concipi sub rationibus pluribus distinctis a ratione essentiae. Quarto, an inter illas rationes sub quibus potest concipi sit aliquis ordo, et quis”. Rep. 1A, prol., q. 1, 6. Por.: Add. M., prol., q. 1, 10. Należy się tu wyjaśnienie. W tekście kwestii 1 Add. M. 6–25 obejmującej cały pierwszy artykuł i część artykułu drugiego występują zmiany kolejności tekstu i co za tym idzie, zmiany numeracji w porównaniu z wersją 1A. Z tego powodu podaję w przypisach adnotacje do wskazanego fragmentu *Additiones Magnae*, nawet jeśli jest on identyczny z wersją 1A.

⁴ Opieram się tu na analizach przeprowadzonych przez G. Lauriolę w artykule pt. *Introduzione al concetto di scienza in generale nelle „Questioni sulla Metafisica” di Duns Scoto*. „Studi Francescani” 1980, vol. 77, s. 64 i nast. Tam też znajduje się odpowiednie odniesienie do tekstów Szkota (chodzi o jego *Komentarz do Metafizyki Arystotelesa – Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*). Lauriola pisze następująco: „Passando, poi, a discutere le opinioni circa il criterio di distinzione della scienza: una la intende come »la conoscenza della conclusione della dimostrazione«; e l'altra come una e indivisibile che verte intorno ad un unico soggetto, a cui tutti gli altri si riferiscono come a ragione formale”. Ibidem, s. 64.

o Bogu — jeśli w ogóle mówić o poznaniu Boga w ramach nauki, to pod warunkiem, że przedmiotem poznania naukowego jest sama Boża istota, i tylko wtedy, gdy warunek ten jest zachowany, staje się możliwe wskazanie koniecznych kryteriów, jakie spełnia taka nauka. Szkot pyta więc, czy Bóg ujęty w pełni Jego istoty w ogóle jest możliwy do poznania, przy czym interesuje Szkota specyficzne podejście do poznania Boga, rozumie je bowiem w sensie przedmiotowo-podmiotowym⁵, to znaczy analizuje status wiedzy o Bogu jako przedmiocie podlegającym warunkom procesu poznania. Wtedy jednak ujawnia się drugi sens rozumienia nauki (podany jako druga definicja), który określa ją jako zdolność dowodzenia i wyjaśniania koniecznych twierdzeń, co wskazuje, że nauka jest systemem wzajemnie zgodnych z sobą (koherentnych) prawd⁶. Uwzględniając podane definicje nauki⁷ i wiedzę o Bogu traktując jako naukę o pełni Jego istoty, Szkot stwierdza, że istnieją dwa możliwe, wzajemnie wykluczające się stanowiska: można bowiem uznać, że nauka taka jest możliwa; można jednak także argumentować, że możliwa nie jest. Każde ze stanowisk opiera się na pewnych przesłankach wynikających przede wszystkim z koniecznego postulatu utrzymania jedności nauki. Rozpatrywana bowiem jako taka, zawsze traktuje o czymś jednym — zawsze za swój właściwy przedmiot musi mieć coś jednego. W tym znaczeniu, jeśli rozpatruje się wiedzę o Bogu, to siłą rzeczy musi ona ujmować Boga w jednym właściwym przedmiocie, tworząc jedno właściwe Bogu w sensie ścisłym pojęcie; w konsekwencji więc nauka musi ujmować Boga w Jego istocie. W przypadku wiedzy o Bogu jest jednak pewien fakt wskazujący, że w sensie ścisłym Boga ujętego w pełni istoty nie można ani sprowadzić do jakiegoś pojęcia, ani też ująć w jakimś pojęciu lub przedmiocie różnym od Niego samego, ponieważ nauka o przedmiocie różnym od Boga ujętego we właściwy sposób, choć z pewnych względów może spełniać warunki konieczne bycia nauką, to jednak nie jest nauką traktującą o Bogu w sensie ścisłym, gdyż Boga nie sposób sprowadzić ani zredukować do niczego innego poza Nim sa-

⁵ Wynika to z pierwszej podanej definicji nauki, która — jak podkreśla Lauriola — pozostaje w ścisłym związku z Arystotelesowskim rozumieniem terminu *scire*, akcentującego relację: środek poznania (*qua scitur*) — to, co poznawane (*quae scitur*). Zob. G. Lauriola: *Introduzione [...] nelle „Questioni sulla Metafisica”...*, s. 64. Stagiryta analizuje ten problem w *Analitykach wtórych* i być może warto przywołać tu jego tekst. W polskim przekładzie brzmi on następująco: „Sądzimy, że wówczas poznajemy coś bezwarunkowo, a nie w sposób sofistyczny, akcydentalny, gdy jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje, że jest jej rzeczywistą przyczyną, i że inaczej być nie może”. Arystoteles: *Analityki wtóre*, I, rozdz. 2, 71b 9–12. Przeł. K. Leśniak. W: Arystoteles: *Analityki pierwsze i wtóre*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa 1973, s. 185. Por. A.G. Mann: *Introduzione al pensiero...*, s. 129–130; E.D. O'Connor: *The Scientific Character of Theology according to Scotus*. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi 11–17 sept. 1966 celerati*. Roma, cura Commissionis Scotisticae. Vol. 3. Roma 1968, s. 21 i nast.

⁶ Podaje za: G. Lauriola: *Introduzione [...] nelle „Questioni sulla Metafisica”...*, s. 64.

⁷ Określam je w ten sposób, ponieważ służą one tylko — zresztą w duchu Arystotelesa — do wskazania ogólnej natury nauki, ze szczególnym podkreśleniem jej jedności, co wydaje się dla Szkota ważne w analizowanym zagadnieniu nauki jako wiedzy o Bogu ujętym w Jego istocie.

mym. Jeśli więc nauka musi traktować o czymś jednym, to kiedy jej przedmiotem jest Bóg, bezwarunkowo musi ona ujmować Boga jako takiego, jedynie bowiem pod tym warunkiem jest właściwą nauką o Bogu. Ponadto nauka jest zawsze poznaniem pełnym (całkowitym) i logicznie określa jedną prostą istotę, która umożliwia wgląd w wewnętrzną treść jednego, najważniejszego przedmiotu poznania w danej nauce⁸. Ostateczny wniosek jest zatem taki, że aby jedność była zachowana, musi istnieć jeden, poznawany w swej istocie przedmiot nauki, co w przypadku nauki o Bogu sprawia, że Bóg nie jest poznawany w żadnym innym aspekcie, jak tylko w Jego własnej, przypisywanej wyłącznie Jemu istocie. Szkot szczególnie mocno akcentuje ten warunek teologii, gdyż jego zdaniem, nauka o Bogu jest nauką tylko o Nim jako takim (o Jego istocie), to znaczy wiedzą wyróżniającą się ujęciem Boga w jednym, właściwym Jemu i nieprzysługującym już niczemu innemu pojęciu⁹. Bóg ujęty zatem we właściwej sobie istocie – we właściwej sobie boskości (*sub propria ratione deitatis*) – jest przedmiotem nauki, którą w sensie ścisłym można nazwać teologią, i zdaniem Szkota, tak pojmuje sens teologii św. Augustyn, gdy stwierdza, że jest ona wiedzą o samym Bogu¹⁰. Tak ostatecznie przedstawiają się argumenty za przyjęciem możliwości istnienia nauki o Bogu ujętym we właściwej Jemu istocie.

Szkot zauważa jednak, że warunek ujęcia Boga we właściwej istocie wcale nie musi prowadzić do uznania możliwości istnienia takiej nauki. Z przedstawionego warunku równie dobrze da się wyprowadzić wniosek inny, skłaniający do negatywnej odpowiedzi na pytanie o możliwość istnienia nauki o Bogu jako Bogu. Na czym oparte jest takie rozumowanie? Zasadniczo opiera się ono na dwóch argumentach. Pierwszy zwraca uwagę na fakt, że jedność nauki jest zachowana tylko pod warunkiem, że istnieje możliwość wzajemnego powiązania wielu dyspozycji poznawczych występujących w różnych typach nauk. Jako wnikliwy badacz, Szkot zauważa tu związek postulatu jedności nauki ze specyficzną cechą ludzkiej psychiki, sprawiającą, że jako istota poznająca, człowiek w sposób naturalny dąży do zdobycia pełnej i wyczerpującej wiedzy o otaczającej go rzeczywistości, gdyż tylko pod tym warunkiem poznanie i będąca jego skutkiem nauka są

⁸ „Duns Scoto passa, poi, a discutere l'altra opinione, che considerava la scientia come una conoscenza completa, esplicita e logicamente connessa di una semplice essenza, cioè la conoscenza che verte intorno ad un unico soggetto principale, cui tutti gli altri sono ordinati”. Ibidem, s. 65.

⁹ „Scientia de uno non se extendit ad aliud nisi illud aliud reducatur ad ipsum vel contineatur sub ipsum. Sed Deus nec reducitur ad aliquid aliud nec continetur sub alio, ergo etc.”. Rep. 1B, prol., q. 1, 4. Tekstu tego brak w pozostałych wersjach, dlatego powołuję się na wersję 1B. Czynn timer wskazan we wstępie odstępstwo od przyjętego założenia oparcia się zasadniczo na tekście wersji 1A. Por. L. Veuthey: *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*. Przeł. M. Kaczyński. Niepokalaków 1988, s. 22.

¹⁰ „Theologia est sermo vel ratio de Deo”. Augustinus: *De Civitate Dei* 8, c. 1. In: S. Aurelii Augustini Opera Omnia. Vol. 41. Ed. J.P. Migne. [Patrologiae cursus completos. Series Latina]. Parisiis 1844–1864, s. 225). Zob. Rep. 1A, prol., q. 1, 5. Brak tekstu w wersji 1B.

doskonałe¹¹. Zakładałoby to istnienie realnej jedności, możliwej do uchwycenia przez człowieka w poznaniu. Pytanie, które nasuwa się teraz, odnosi się do tego, czy w ramach uwarunkowań ludzkiego poznania istnieje możliwość poznania takiej jedności realnej, przy czym odpowiedź musi być negatywna, ponieważ dopuszczenie takiej możliwości, że między różnymi naukami zachodzi realny związek, pozwalający w pełni uchwycić człowiekowi, jako poznającemu podmiotowi, właściwy jeden przedmiot odnoszący się do całej sfery realnej, w przypadku człowieka (określonego przez aktualny ziemski, a więc niedoskonały stan bytowania) wyrażałoby zdolność do pełnego poznania całej rzeczywistości. Wydaje się, że dla człowieka nie jest to możliwe, choć dla ludzkiego intelektu (szerzej: duszy) idea jedności stanowi warunek konieczny zdolności poznawania. Jest to wszakże jedność wyłącznie w aspekcie formalnologicznym, osiągnięta na drodze poznania tego, co realne, a co zawsze jawi się człowiekowi jako wielość i różnorodność. Giovanni Lauriola, analizując pogląd Szkota, taki typ jedności nazywa jednością zewnętrzną, niewystarczającą do poznania jedności realnej¹². Wiąże się to ściśle z drugim argumentem przeciwników nauki o Bogu ujętym w pełni boskości, akcentującym duże znaczenie rozróżnienia, które sprowadza się do tego, że czymś innym jest poznanie samego przedmiotu, a czymś innym poznanie tego wszystkiego, co zawarte jest w danym przedmiocie i co w akcie poznania może być z niego wydobyte. Proces poznania ujmujący jeden właściwy przedmiot przekłada się zatem na tworzenie przez intelekt różnego typu pojęć: jednych odpowiadających temu, co jest zawarte w przedmiocie, i innych, odnoszących się nie do tego, co zawarte w przedmiocie, lecz wyłącznie do niego samego. Tworzenie takich różnorodnych pojęć umożliwia zbudowanie jakiegokolwiek nauki, ponieważ nauka opiera się na twierdzeniach, a te są prostymi wyrażeniami sądu przy użyciu różnych pojęć. Ale wskazana wcześniej zasada odnośnie do Boga mówi, że jeśli Bóg ma być ujęty w pełni swej istoty, to istota ta wyraża się wyłącznie w jednym, właściwym Bogu i nieprzysługującym niczemu innemu pojęciu. W konsekwencji prowadzi to do odrzucenia możliwości wiedzy o Bogu ujętym we właściwej, tylko Jemu przysługującej istocie, wyrażonej jednym pojęciem, ponieważ ze swej zasady nauka, aby spełniać warunek bycia nauką, musi posługiwać się wieloma różnymi pojęciami, a w przypadku Boga istnieje tylko jedno właściwe pojęcie. W tym znaczeniu Bóg nie może być właściwym przedmiotem żadnej nauki, gdyż w jej ramach zawsze nale-

¹¹ Podkreśla to G. Lauriola: *Introduzione [...] nelle „Questioni sulla Metafisica”...*, s. 65.

¹² Autor ten podkreśla, że zawsze cechą ludzkiego poznania jest dążenie do unifikacji wszystkiego, co poznajemy. Szkot jednak nie wiąże tej cechy z realnie istniejącą jednością, gdyż domaga się to uzasadnienia. Można w tym sensie stwierdzić, że Szkot staje już na stanowisku charakterystycznym dla filozofii nowożytnej, której głównym postulatem staje się poszukiwanie związku owej jedności jako cechy ludzkiego sposobu poznawania rzeczywistości z jednością realną. Zob. ibidem, s. 65, przypis 54.

żałoby przypisać Mu pojęcia inne od tych, które wyrażają wyłącznie Jego istotę, a to w konsekwencji prowadzi do przyjęcia istnienia wielu przedmiotów w ramach nauki o Bogu, co stoi w jawnej sprzeczności z przyjmowaną tu zasadą, że w sensie ścisłym jedna nauka ma tylko jeden przedmiot.

Istnieje zatem różnica między czymś, co jest poznawane w ramach przedmiotu, a samym przedmiotem. W poznaniu przekłada się to na dwa różne względem siebie pojęcia, to znaczy: jedno przysługujące poznawanemu przedmiotowi i drugie przynależne czemuś poznawanemu w ramach tego przedmiotu i w przedmiocie tym zawartemu. Biorąc pod uwagę Boga, trudno jednak uznać istnienie wskazanego rozróżnienia, ponieważ niczemu, co można poznać w Bogu, nie przysługuje inne pojęcie od tego, które przysługuje samemu Bogu jako Bogu, i jakiegokolwiek wyróżnione w Bogu atrybuty nie różnią się od Jego istoty pojęciowo. Zatem Bóg ujęty w swej istocie nie jest przedmiotem żadnej nauki¹³.

Tezy, że w Bogu nie ma pojęciowej różnicy między Nim samym a tkwiącymi w Nim atrybutami, dowodzi się tak: jeśli przyjąć, że przedmiot i to, co przez niego może być poznawane, mają różne pojęcia, trzeba przyjąć to odnośnie do Boga. Wtedy jednak należy zapytać, czy Bogu jako Bogu odpowiada jedno pojęcie w pełni wyrażające Jego istotę, czy też można Go wyrazić za pomocą wielu różnych pojęć. Jeżeli możliwe byłoby to ostatnie, to trzeba by uznać istnienie nieskończonej ilości pojęć w jednakowym stopniu odnoszących się do Boga, ponieważ w przypadku Boga ujętego w Jego istocie nie ma możliwości, by w poznaniu w pełni (całkowicie) wyczerpać Jego istotę¹⁴. Z kolei przyjmując, że istnieje tylko jedno pojęcie w pełni wyrażające Bożą istotę, trzeba rozstrzygnąć, czy dwa pojęcia: jedno odnoszące się do samego przedmiotu i drugie odnoszące się do tego, co w nim poznawane, faktycznie odnoszą się do jednej rzeczy, czy też realnie odpowiadają im dwie różne rzeczy. Oczywiście, w przypadku Boga nic, co jest w Nim zawarte, nie może różnić się realnie od Jego istoty, ponieważ realnie i bytowo jest On czymś jednym. Wykluczona jest zatem możliwość uzyskania w procesie poznawczym różnych pojęć w odniesieniu do Boga jako przedmiotu poznania¹⁵.

Z postulatem, zgodnie z którym nauka zawsze dotyczy czegoś jednego i traktuje o czymś jednym, wiążą się także inne wnioski, wykluczające możliwość istnienia wiedzy o Bogu ujętym w pełni Jego istoty. Przede wszystkim,

¹³ „Omne scibile de quocumque subiecto habeat conceptum per se alium a conceptu subiecti. Nihil cognoscibile de Deo habeat conceptum per se alium a conceptu Dei, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 1, 2. Por.: „Quia subiectum et quod scitur habent distinctum conceptum. Sed nihil quod scitur de Deo habet distinctum conceptum ab eo”. Rep. 1B, prol., q. 1, 2.

¹⁴ „Quia subiectum et quod scitur habent distinctum conceptum. Sed nihil quod scitur de Deo habet distinctum conceptum ab eo. Quia si sic, aut eis correspondet unus conceptus, aut diversus. Si diversus, quaerendum est de illis, et sic in infinitum”. Rep. 1B, prol., q. 1, 2.

¹⁵ „Si unus, aut istis duobus correspondet idem in re aut aliud. Non aliud, quia nihil est diversum in Deo ex parte rei. Si idem, cum idem sit principium in entitate et cognoscibilitate, non possunt esse diversi conceptus, ergo etc.”. Rep. 1B, prol., q. 1, 2.

biorąc pod uwagę to, jak poznaje się samo pojęcie, należy uznać, że nigdy nie jest ono poznawane samo z siebie. Racja ta opiera się na ustaleniach Arystotelesa przedstawionych w *Metafizyce*. Stagiryta wyraźnie wskazuje tam, że nie można pytać o to, dlaczego coś jest tym, czym jest, gdyż jest samym sobą i niczym więcej, co wydaje się czymś oczywistym: „Ale pytać się, dlaczego rzecz jest samą sobą, to nie pytać o nic”¹⁶. Poza tym, według Arystotelesa, w odniesieniu do czegoś prostego (niezłożonego) należy przyjąć, że poznając to coś, nie można pozostawać wobec tego czegoś w stanie niepewności, ponieważ albo to coś jest w pełni poznawane, albo w ogóle nie jest poznawane. Jest to bezsporny fakt wynikający z natury bycia czymś prostym – niezłożonym¹⁷. Tym samym Boga jako bytu absolutnie prostego nie można ująć w dwóch różnych względem siebie pojęciach, co do których dałoby się stwierdzić, że jedno z nich jest znane, a drugie pozostaje nieznane¹⁸. Innymi słowy, o Bogu nie można jednocześnie mieć wiedzy i niewiedzy. W *Analitykach pierwszych*¹⁹ Arystoteles dowodzi, że w przypadku poznania naukowego prawdziwość wniosku zawsze opiera się na dowodzeniu pośrednim (*per se secundo modo*), a w dowodzeniu tego typu wyraźnie odróżnia się od siebie pojęcia wyrażające podmiot i orzecznik²⁰. Wynika to z faktu, że wszystko, co jest poznawane o samym przedmiocie w ramach danej nauki, jest poznawane pośrednio, to znaczy jest poznawane w formie wniosku, który zawsze uzyskuje się w sposób pośredni, choć za pomocą poznania (znajomości) bezpośredniej zasady danej nauki zawartej w jej przedmiocie. W przypadku Boga trudno jednak znaleźć coś pośredniego, co umożliwiłoby poznanie Go w formie wniosku wyprowadzonego z danych bezpośrednio przesłanek²¹. W odniesieniu do Boga nie sposób bowiem mówić o wcześniej-

¹⁶ Arystoteles: *Metafizyka* VII, 17 (1041a 14–15). Podaję w przekładzie T. Żeleźnika: Arystoteles: *Metafizyka*. Tekst polski opracowali M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika. T. 1. Lublin 1996, s. 403. Podobną myśl wyraża fragment z księgi V tegoż dzieła (rozdz. 18, 1022a 32–35).

¹⁷ „[...] circa simplicia non contingit decipi, quia aut totaliter ignorantur aut totaliter cognoscuntur”. Rep. 1A, prol., q. 1, 2.

¹⁸ „[...] quod scitur, cognoscitur per aliquid quod notius sibi inest. Sed in Deo non est notius et ignotius, ergo etc.”. Rep. 1B, prol., q. 1, 3.

¹⁹ Zob. Arystoteles: *Analityki pierwsze* I, 4 (73a 34–73b 2). Zob. wydanie polskie: I d e m: *Analityki pierwsze i wtóre...*, s. 190–192.

²⁰ „Conclusio per se scibilis est vera per se secundo modo, et isto secundo modo est alius conceptus subiecti et praedicati”. Rep. 1A, prol., q. 1, 2.

²¹ „[...] omne scibile de aliquo subiecto scitur per medium quod notius inest subiecto primo quam scitum. Nihil sic potest nosci de Deo [...]. Quia conclusio scita est mediata et scitur per principium immediatum”. Rep. 1A, prol., q. 1, 3. Problem dotyczy typów argumentacji i dowodzenia, dzięki którym nauka dochodzi do poznania wniosków. Najogólniej mówiąc, zdaniem Szkota, typy te są dwa: albo argumentuje się, wychodząc od przyczyn i dochodząc do wniosku – jest to dowodzenie, które Szkot określa terminem *propter quid*, albo dowodzi się, wychodząc od skutków i dochodząc do przyczyn – jest to dowodzenie typu *quia*. Same terminy *propter quid* i *quia* są łacińskimi odpowiednikami greckich terminów *to hoti* i *to dioti* użytych przez Arystotelesa w *Analitykach wtórych*. Określenia *quia* i *propter quid* – oprócz innych tam wyliczonych (chodzi głównie

szej wiedzy, wskazującej to, kim jest Bóg (to znaczy, wiedzy dotyczącej Jego istoty), Bóg nie jest definiowalny, nie istnieje możliwość ujęcia Go w definicji i tym samym wyznaczenia szerszego (zakresowo) rodzaju, w którego ramach Bóg mógłby się mieścić²². Dlatego – skoro brak rodzaju, w którym można by ująć w definicji istotę Boga – jedyne, co o samym Bogu jako Bogu można stwierdzić, to to, że jest nieskończony, a wówczas, uznając możliwość istnienia nauki o Bogu jako Bogu, należy przyjąć, że jest to nauka o czymś nieskończonym²³. To jednak wydaje się nie do przyjęcia, ponieważ gdyby istniała nauka mająca za swój przedmiot coś nieskończonego, wówczas koniecznie zawierałaby w sobie wszystko i odnosiłaby się do wszystkiego, co istnieje, zatem ostatecznie prowadziłyby to do konkluzji, że w rzeczywistości istnieje tylko jedna nauka, a nie wielość różnorodnych nauk, ponieważ istnieje tylko jeden właściwy przedmiot nauki – przedmiot nieskończony²⁴.

Przedstawioną argumentację, której osiłą rozważań są różne konsekwencje, jakie dla jedności nauki wynikają z przyjęcia Boga za przedmiot naukowego poznania, czyni Szkot punktem wyjścia analizy badanego zagadnienia. Przystępując do prezentacji własnego stanowiska, rozpoczyna od dokładnego zdefiniowania, czym w ogóle jest nauka i jakie muszą być spełnione warunki, by coś za naukę uznać.

o terminy *si est* i *quid est*) – mają charakter techniczny. Do języka scholastyki wprowadził je tłumacz *Analitik wtórych* Jakub z Wenecji. Dosłownie zdanie, w którym zostały użyte te terminy, brzmi w łacińskim przekładzie następująco: „Quaestiones sunt aequales numero quaecumque vere scimus. Querimus autem quatuor quia, propter quid, si est, quid est”. *Analitica Posteriora, Aristoteles Latinus IV*. Ed. L. Minio-Paluello et B.G. Dod. Bruges–Paris 1968, s. 69, 3–4. Informację podają za: S.D. Dumont: *The „quaestio si est” and the Metaphysical Proof for the Existence of God according to Henry of Ghent and John Duns Scotus*. „Franziskanische Studien” 1984, Bd. 66, s. 335. Cyt. z *Analitik wtórych* – ibidem, przypis 4.

²² „[...] de subiecto oportet praecognoscere quid est. De Deo autem non, quia sic esset definibilis et per consequens in genere”. Rep. 1B, prol., q. 1, 4. Por.: „[...] de subiecto demonstrationis oportet scire »quid est«, 1. Posteriorum”. Rep. 1A, prol., q. 1, 4. Problem dotyczy tu sposobu ujęcia czegoś poznawanego w definicji. Definicja klasyczna (w rozumieniu Arystotelesa) bowiem wyznacza dwa zakresy: rodzaj i gatunek (różnicę gatunkową). Rodzaj zakresowo jest szerszy od tego, co definiowane, dlatego w przypadku czegokolwiek podlegającego definicji w pierw trzeba znać rodzaj, w którym to coś ontycznie musi być zawarte. Stagiryta odnosi się do tej kwestii w *Analitikach pierwszych* I, 1, 71a 11–13 (Arystoteles: *Analitiki pierwsze i wtóre...*, s. 183–184).

²³ „[Deus sit – J.S.] non sub ratione deitatis, quia sic est infinitum. Ergo scientia de eo ut sic esset infinita”. Rep. 1B, prol., q. 1, 4. Por.: „Sed Deus non habet »quid est« quia nec demonstrationem, secundum Avicennam 8. Metaphysicae cap. 4”. Rep. 1A, prol., q. 1, 4. Zob.: A.G. Mann: *Introduzione al pensiero...*, s. 135; H.A. Kropp: *De status...*, s. 46–47.

²⁴ „Item, scientia ut sic extenderet se ad omnia. Item, sequeretur quod sic omnes scientiae essent una”. Rep. 1B, prol., q. 1, 4.

Pojęcie nauki jako takiej

Na wstępie dwa założenia Szkota. Po pierwsze, nauka różni się zasadniczo od wiedzy pozyskanej za pomocą wiary. Poznanie naukowe jest innym typem poznania od tego, do którego dochodzi się dzięki aktowi wiary. Poznanie naukowe i nauka nie rozciągają się na obszar wiary i odwrotnie²⁵. W odniesieniu do jednego i tego samego przedmiotu nie można zatem pozostawać w stanie wiedzy i wiary²⁶. Po drugie, nauka-wiedza różni się także od mądrości, nawet jeśli założyć, że mądrość, podobnie jak nauka, posługuje się pewnym typem poznania intelektualnego. Różnica między nauką a mądrością sprowadza się raczej do różnicy poznawanego przedmiotu, w przypadku nauki poznanie dotyczy rzeczy ujętych z perspektywy ich trwania (rzeczy niewiecznych), w przypadku zaś mądrości przedmiotem jej poznania są rzeczy wieczne²⁷. Tak więc nauka ujęta we właściwym znaczeniu jest autonomiczna względem wiary, nie utożsamia się również z mądrością. Czym zatem jest nauka jako taka? Zdaniem Szkota, aby udzielić właściwej odpowiedzi na to pytanie, należy dokładnie zbadać, co pod pojęciem nauki rozumiał Arystoteles, gdy w *Analitykach wtórych* charakteryzował ją jako poznanie pewne (*cognitio certa*) czegoś koniecznego, będące skutkiem dowodu opartego na wcześniejszych, niepodważalnych przesłankach poznania uzyskanego na drodze sylogistycznego dyskursu, zatem w ramach procesu spełniającego warunek bezwzględnej prawdziwości²⁸.

²⁵ Szkot przywołuje św. Augustyna: Augustinus: *De Trinitate* XV, 12, 21, 1075 (in: S. Aurelii Augustini Opera Omnia. Vol. 42. Ed. J.P. Migne. [Patrologiae cursus completus. Series Latina]. Parisiis 1844–1864, s. 947); św. Augustyn: *O Trójcy Świętej*. Przeł. M. Stokowska. Kraków 1996, s. 489–490. Zob. „Augustinus 8. De Trinitate cap. 3: »Quidquid intelligibile est atque incommutabile, non est aliud alio verius«; ergo nec aliud alio notius”. Rep. 1A, prol., q. 1, 3.

²⁶ Oczywiście, dotyczy to całości przedmiotu, lub też jednej jego właściwości. Zastrzeżenie to ma szczególne znaczenie w przypadku teologii, gdyż kwestia Objawienia i treści przyjmowanych za pomocą aktu wiary w sposób szczególny odnosi się do Boga. Zob. L. Vethey: *Jan Duns Szkot...*, s. 23. Problem ten zostanie poruszony jeszcze przy okazji omawiania zagadnienia teologii jako nauki.

²⁷ „[...] non extendendo scientia ad fidem [...] nec restringendo scientiam prout distinguitur contra sapientiam (quomodo Augustinus distinguit 12. De Trinitate cap. 36 quod »ad sapientiam pertinet rerum aeternarum cognitio intellectualis, ad scientiam vero rerum temporalium cognitio rationalis«) [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 1, 7. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 1, 11; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 1, 11. W wersji 1B całość analizowanego zagadnienia przedstawiona jest bardzo ogólnie, co wynika z zasadniczej różnicy w budowie interesującej nas tu kwestii pierwszej. Otóż w wersji 1B brak podziału na artykuły, który istnieje w wersjach pozostałych. Dlatego dość trudno o dokładną identyfikację przywołanego tu fragmentu: Rep. 1B, prol., q. 1, 11. Warto wskazać rozróżnienie św. Augustyna, dotyczące dwójakiego poznania: w odniesieniu do nauki – *cognitio intellectualis*, w odniesieniu do mądrości – *cognitio rationalis*. Por. Augustinus: *De Trinitate*... XII, 15, 25, 1012 (św. Augustyn: *O Trójcy Świętej...*, s. 378).

²⁸ „[...] scientia est cognitio certa veri necessarii quod natum est habere evidentiam ab alio necessario prius evidente applicato ad ipsum per discursum syllogisticum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 1, 7.

Traktując definicję Arystotelesa jako punkt wyjścia, Szkot opiera koncepcję nauki na pewności przeprowadzonego w niej dowodzenia, akcentując szczególnie mocno jej aspekt „wyjaśniania”²⁹. Na podstawie tego przedstawia Szkot cztery konieczne warunki przypisywane nauce. W skrócie przedstawiają się one następująco: nauka jest poznaniem pewnym, dotyczy tego, co konieczne, pewność wywodzi z oczywistości zasad swego przedmiotu, w formułowaniu wniosków posługuje się rozumowaniem sylogistycznym³⁰. Spróbujmy teraz przyjrzeć się bliżej każdemu z wymienionych warunków.

1. Nauka i związane z nią poznanie naukowe muszą być wiedzą wykluczającą opinie, subiektywne poglądy i wszystko to, co wątpliwe i niepewne. Tak rozumianej nauce przysługuje jakaś zdolność intelektualnego poznania, jeśli bowiem tak właśnie rozumiana nauka zawsze będzie odnosiła się do wiedzy pewnej, to musi jej odpowiadać intelektualne poznanie ujęte tu jako doskonała dyspozycja intelektu do przysługującego mu doskonałego działania. Doskonałe działanie zaś nie jest niczym innym, jak pełnym i prawdziwym poznaniem. Zdolność intelektu do poznania jawi się więc jako sprawność (*habitus*) umożliwiająca poznanie tego, co w sensie właściwym jest prawdziwe, wykluczając przy tym wszelki błąd, niepewność i fałsz³¹. Szkot

Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 1, 11; Rep. 1B, prol., q. 1, 11; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 1, 11. Warto przytoczyć odpowiedni fragment z *Analitik wtórych* Arystotelesa, na który powołuje się Szkot: „Sądźmy, że wówczas poznajemy coś bezwarunkowo, a nie w sposób sofistyczny, akcydentalny, gdy jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje, że jest jej rzeczywistą przyczyną, że inaczej być nie może. Jasne więc, że poznanie naukowe jest czymś tego rodzaju: bo jeżeli wziąć pod uwagę ludzi nie mających wiedzy naukowej i takich, którzy ją posiadli, to pierwsi sądzą, iż rzecz tak się przedstawia, a ci drudzy wiedzą, że tak się przedstawia i rzeczywiście tak jest; a zatem to, co stanowi przedmiot wiedzy bezwarunkowej, nie może być inne, niż jest. [...] teraz twierdzimy, że i za pomocą dowodu zdobywamy wiedzę. Przez dowód rozumiem sylogizm tworzący wiedzę naukową, czyli taki, dzięki któremu, jeżeli tylko jesteśmy w jego posiadaniu, mamy wiedzę”. Arystoteles: *Analitiki wtóre* I, 2, 71b 9–12 (Arystoteles: *Analitiki pierwsze i wtóre...*, s. 256–257). Zob. H.A. Krop: *De status...*, s. 51.

²⁹ „La scienza, per il nostro Dottore, è indubbiamente un problema di certezza e di evidenza”. L. Iammarone: *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*. Roma 2003, s. 138. Por. G. Lauriola: *Introduzione al concetto di scienza in generale nella Lectura e nell'Ordinatio di Duns Scoto*. „Studi Francescani” 1981, vol. 78, s. 56 (dalej cyt. jako *Introduzione* [...] *nella Lectura e nell'Ordinatio...*). Lauriola zwraca uwagę, że w rozumieniu Szkota wyjaśnianie w nauce łączy się bezpośrednio z postulatem zachowania jej jedności. Jedność ta bowiem realizuje się dzięki przyjęciu postulatu ostatecznego i pełnego wyjaśnienia procesu naukowego, gdyż tylko wtedy można uznać, że ma się do czynienia z nauką w sensie ścisłym. Zob.: „Questo tipo di processo della scienza viene chiarito dal Dottor Sottile, proprio per rendere il postulato più chiaro a spiegare il passaggio dalla scienza in nuce alla scienza dimostrativa”. Idem: *Introduzione* [...] *nelle „Questioni sulla Metafisica”...*, s. 66.

³⁰ Zob. L. Iammarone: *Giovanni Duns Scoto...*, s. 138; G. Lauriola: *Introduzione* [...] *nella Lectura e nell'Ordinatio...*, s. 56; L. Veuthey: *Jan Duns Szkot...*, s. 24; H.A. Krop: *De status...*, s. 51–52. Co ważne, ten ostatni przywołuje tekst z *Prologu* z *Reportatio*.

³¹ „Prima condicio, scilicet quod ista scientia vel cognitio sit certa excludens omnem deceptionem, opinionem et dubitationem, convenit omni virtuti intellectuali, quia omnis virtus intellectualis est perfectio intellectus disponens ipsum ad perfectam operationem, et perfecta operatio intellectu-

utożsamia zatem zdolność intelektu (*virtus intellectualis*) ze sprawnością poznawczą, dlatego precyzyjnego wyjaśnienia domaga się tu pojęcie owej sprawności³². Najogólniej mówiąc, Szkot rozumie sprawność poznawczą jako pewną jakość zrodzoną w intelekcie (w duszy) i ukształtowaną w wyniku zachodzących w intelekcie procesów poznawczych. Wyraża ona przy tym pełną oraz niepodważalną – i w tym sensie doskonałą – jedność tego wszystkiego, co w ramach jakiejś nauki w procesie poznawczym jest poznawane³³. Tak ujęta sprawność rozumiana może być dwojako. W pierwszym znaczeniu – w sensie podobieństwa gatunkowego, jako formalny warunek skłaniający do zainicjowania poznania wszystkich złożonych twierdzeń (*complexum*), które można w wyniku operacji intelektualnych poznać (sformułować)³⁴. Poznanie to charakteryzuje się pewnością i oczywistością. W znaczeniu drugim mówi Szkot o sprawności w sensie bycia czymś wspólnym (*communis*), skłaniającym do spekulatywnego sformułowania złożonych twierdzeń, opartych na poznaniu przedmiotu, który wirtualnie je zawiera³⁵. Różnica między wskazanymi znaczeniami mieści się w tym, że w pierwszym znaczeniu sprawność wskazuje intuicyjny kontekst pewnego i oczywistego poznania twierdzeń złożonych. W drugim znaczeniu główny akcent przeniesiony zostaje na systematyzację rezultatów naukowego poznania i doświadczenia. Lauriola zaznacza, że jeżeli sprawność jest ujmowana w sensie gatunkowym, to nauka jest poznaniem wielu wniosków (*habitus conclusionis*). Jeżeli zaś sprawność pojmuje się w sensie bycia czymś wspólnym, to nauka ma jedną taką sprawność, która łączy wszystkie poznania w niej występujące (*aggregatio habituum*)³⁶.

alis est cognitio veri. Ideo omnis virtus intellectualis est habitus quo determinate verum dicimus. Propter quod opinio et suspicio, quibus potest sub esse falsum, non sunt virtutes intellectuales". Rep. 1A, prol., q. 1, a. 1, 8. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 1, 12; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 1, 12. Zob.: R. Hofmeister Pich: *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*. Bonn 2001, s. 391; G. Lauriola: *Introduzione [...] nella Lectura e nell'Ordinatio...*, s. 58.

³² Szkot czyni to w *Komentarzu do Metafizyki* (dalej skrót QSMet.), a problem ten szczegółowo bada G. Lauriola w przywołanym artykule (*Introduzione [...] nelle „Questioni sulla Metafisica”...*, s. 66–67). Por. także: H.A. Krop: *De status...*, s. 52. Szczególnie cenne wydają się ustalenia L. Honnefeldera – L. Honnefelder: *Ens inquantum ens: Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster 1989, s. 3–9.

³³ Lauriola przywołuje odpowiedni fragment z *Komentarza do Metafizyki* (QSMet. VI 1, n. 8, 652a): „Habitūs intellectus est qualitas quaedam generata et firmata ex frequenti consideratione vel unica perfecta”. G. Lauriola: *Introduzione [...] nelle „Questioni sulla Metafisica”...*, s. 67, przypis 60. Por. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens...*, s. 4.

³⁴ Szkot jest bardzo oszczędny w słowach, pisze bowiem: „Unus proprius qui formaliter ad speculationem complexi speculandi”. QSMet. VI 1, n. 8, 652a. Podaję za: G. Lauriola: *Introduzione [...] nelle „Questioni sulla Metafisica”...*, s. 66, przypis 61.

³⁵ „Alius communis, qui virtualiter inclinatur ad speculationem eius, inclinando formaliter ad speculationem alterius, in quo tale complexum virtualiter continentur”. QSMet. VI 1, n. 8, 652a. Podaję za: G. Lauriola: *Introduzione [...] nelle „Questioni sulla Metafisica”...*, s. 66, przypis 61.

³⁶ Zob. G. Lauriola: *Introduzione [...] nelle „Questioni sulla Metafisica”...*, s. 67.

2. Nauka w rozpatrywanym tu znaczeniu nie jest wiedzą o czymś przygodnym, ponieważ coś przygodnego może zawierać fałsz³⁷. To bowiem, co przygodne, podlega zmianie, a więc i niepewnej (zmiennej) opinii. Nauka zaś na niepewnej (zmiennej) opinii opierać się nie może, ponieważ jak pisze Szkot, „jest sprawnością poznającą istotowo to, co konieczne, a więc prawdziwe. Zatem koniecznie zawiera istotowo nie tylko wspólne odniesienie sprawności do przedmiotu, lecz także odniesienie gatunkowe, to znaczy upodobnienie sprawności do samego przedmiotu”³⁸. Nauka więc musi poznawać przedmiot konieczny, ponieważ relacja między sprawnością i przedmiotem poznania ma nie tylko charakter bycia czymś wspólnym (*relationem communem*), lecz związek sprawności z przedmiotem przybiera jeszcze inny charakter. Cechuje się on mianowicie tym, że w procesie poznania sprawność upodabnia się do poznawanego przedmiotu i umożliwia wydobyć w procesie poznawczym wszystkiego, co wirtualnie w przedmiocie jest zawarte i może być poznane.

Tak rozumiana nauka-sprawność musi ujmować (poznawać) przedmiot, który jest koniecznie prawdziwy, ponieważ gdyby było inaczej, wówczas nauka-sprawność mogłaby odnosić się do przedmiotu niekoniecznego, czyli zmiennego. W konsekwencji dochodziłoby do sytuacji, w której raz zachodziłaby między nimi, to znaczy między sprawnością i przedmiotem poznania, relacja pełnego upodobnienia i wtedy poznanie byłoby prawdziwe, innym razem zgodność relacji nie miałaby miejsca, a wówczas poznanie nie byłoby prawdziwe. Pozostaje to jednak w sprzeczności z istotą poznania rozumianego w sensie ścisłym, ponieważ takie poznanie zawsze musi być prawdziwe³⁹. Z tego powodu Szkot podkreśla, że Arystoteles wykluczył stan, w którym istniałaby możliwość naukowego dowodzenia tego, co przygodne, zatem coś przygodnego nie jest i nie może być przedmiotem naukowego poznania⁴⁰.

3. Nauka opiera się na poznaniu tego, co prawdziwe, przy czym swą pewność wywodzi z oczywistości zasad, które poznaje⁴¹. Na tej podstawie można odróżnić naukę (*scientia*) od zrozumienia (*intellectus*) bezpośrednio danych

³⁷ Zob.: R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 392. H.A. Krop: *De status...*, s. 52–53.

³⁸ „Scientia autem est necessarius habitus essentialiter cognitivus veri, ergo necessario includit essentialiter non tantum relationem communem habitus ad obiectum, sed specialem, scilicet conformitatis ad ipsum obiectum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 1, 9. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 1, 13; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 1, 13.

³⁹ Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 392.

⁴⁰ „[...] si ipsum obiectum non esset verum necessarium, posset habitus idem manens quandoque conformari illi obiecto et quandoque non propter mutationem illius obiecti, et tunc posset esse quandoque verus, quandoque falsus. Et hoc est quod dicit Philosophus 7. Metaphysicae quod corruptibilium non est demonstratio”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 1, 9. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 1, 13; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 1, 13. Zob. Arystoteles: *Metafizyka...* VII, 15 (1039b 31–1040a 2). Wyczerpujący komentarz wraz z kontekstem historycznym zob. H.A. Krop: *De status...*, s. 53–55.

⁴¹ Arystoteles w *Analitykach wtórych* (I, 2, 71b 10–12) pisze tylko o zasadach, nie przypisując im oczywistości. Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 392.

przesłanek. Intelpekt bowiem swą pewność (oczywistość) wywodzi z poznania znaczenia samych terminów, którymi się posługuje. Nauka zaś swą pewność czerpie z poznania zasad, które leżą u jej podstawy⁴². Roberto Hofmeister Pich podaje, że oczywiste zasady rozumie tu Szkot jako konieczne przesłanki uruchomienia w procesie poznawczym procedury dowodzenia⁴³. Przesłanki te spełniać muszą wszystkie warunki podane przez Arystotelesa, muszą być zatem prawdziwe, prymarne, dane bezpośrednio, lepiej znane i wcześniejsze od wniosku, wreszcie muszą być przyczyną wniosku⁴⁴.

4. Pewne (oczywiste) wnioski daje się naukowo wywieść z rozumowania opartego na sylogizmie, w którym od tego, co wcześniejsze (od przesłanek), dochodzi się do tego, co późniejsze (do wniosku). Jest to wiedza zdobyta za pomocą dowodu, gdyż dowód jest sylogizmem, dzięki któremu, jeśli tylko jest się w jego posiadaniu, ma się wiedzę⁴⁵. Wiedza zdobyta w ten sposób jest jednak niedoskonała, nie odpowiada więc przyjętym tu kryteriom nauki w jej ścisłym znaczeniu: jako wiedzy doskonałej. Wiedza zdobyta za pomocą rozumowania sylogistycznego jest w pełni zależna od intelektu, ponieważ proces dyskursu-rozumowania zachodzi w intelekcie i jest skutkiem jego

⁴² „[...] distinguens scientiam ab intellectu principiorum, quia intellectus est veri habentis evidentiam ex terminis, 1. Posteriorum: »Principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus«. Scientia est veri habentis evidentiam ex principiis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 1, 10. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 1, 14; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 1, 14. Pewną trudność sprawia tu dokładne przełożenie terminu *intellectus*. Hofmeister Pich oddaje go słowem *Verstand*, które oznacza „rozum”, a chyba jeszcze lepiej „rozsądek” (zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 393). Szkot pod pojęciem *intellectus* rozumiał poznanie treści terminów, którymi posługuje się intelekt. Jest to zatem wiedza analityczna, odnosząca się do badania samej treści terminów. Ciekawe jest to, że E.D. O'Connor nie tłumaczy pojęcia *intellectus*: „It is the third of the above conditions that, according to the Aristotelian tradition, distinguished science from »intellectus«, Scotus himself points out in the *Reportatio*”. E.D. O'Connor: *The Scientific Character...*, s. 4–5, przypis 3. H.A. Krop przekłada *intellectus* jako „verstandelijk inzicht”. Zob. H.A. Krop: *De status...*, s. 51.

⁴³ Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 393. Przywołuje się przy tym fragment: „[...] quod natum est habere evidentiam ab aliquo necessario prius evidente [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 1, 7. (Add. M., prol., q. 1, a. 1, 11; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 1, 11). Tenże autor zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny element myśli Szkota. W *Reportatio* pisze on bowiem o „oczywistych zasadach”, z kolei w prologach *Lectura* (n. 107) i *Ordinatio* (n. 208) podkreśla oczywistość, ale też konieczność owych zasad. W czym tkwi różnica? Hofmeister Pich odwołuje się do ustaleń L.-M. de Rijka, który podaje, że termin „zasada” nie oznacza tu dla Szkota predykatu określającego ontologicznie przedmiot poznania. Zasadę rozumie Szkot w sensie logicznym, a więc jako logiczną podstawę tego, że przyjmując prawdziwość przesłanek, wie się (poznaje się), że orzecznik przypisany jest jakiemuś przedmiotowi. Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 393 (w przypisach 1806 i 1807 odpowiednie odniesienie do dzieła L.-M. de Rijka). Cenny komentarz do tego warunku nauki przedstawił H.A. Krop: *De status...*, s. 55–56.

⁴⁴ Zob. Arystoteles: *Analityki wtóre* I, 2, 71b–72b (Idem: *Analityki pierwsze i wtóre...*, s. 185–187).

⁴⁵ „[...] a teraz twierdzimy, że i przy pomocy dowodu zdobywamy wiedzę. Przez dowód rozumem sylogizm tworzący wiedzę naukową, czyli taki, dzięki któremu, jeżeli tylko jesteśmy w jego posiadaniu, mamy tę wiedzę”. Arystoteles: *Analityki wtóre* I, 2, 71b. Cytuję za polskim przekładem: Idem: *Analityki pierwsze i wtóre...*, s. 185. Por. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 394.

działania. Proces ów charakteryzuje się tym, że od tego, co znane wcześniej (od przesłanki sylogizmu), dochodzi się do tego, co nieznanne (do wniosku). Tak zdobyta wiedza jest jednak obciążona wszelkimi słabościami, wynikającymi z jej dyskursywnego charakteru⁴⁶.

Pierwsze trzy warunki wiąże z sobą to, że pojęcie nauki definiują zawsze przez pryzmat istoty podmiotu lub przedmiotu, o którym nauka orzeka zawarte w nim prawdy konieczne. Czwarty warunek nie odnosi się do przedmiotu, lecz akcentuje proces rozumowania, dlatego punkt ciężkości przenosi na intelekt, a nie na przedmiot jego poznania⁴⁷. Przedstawione warunki prezentują więc różny stopień doskonałości⁴⁸. Doskonałe są pierwsze trzy, gdyż jak podkreśla Szkot, doskonały jest ich przedmiot poznania, który zawiera pewność i oczywistość, co umożliwia pewne i oczywiste jego poznanie. Niedoskonały pozostaje ostatni warunek, ponieważ oparty na dyskursywności i sylogizmie, wykazuje słabość wyrażającą się w tym, że wniosek zawsze poznawany jest na podstawie wcześniejszej znajomości przesłanek, a ta nie wynika ze struktury sylogizmu, zatem musi mieć swe wcześniejsze źródło. Jest to poznanie wniosku oparte na wcześniejszej znajomości przesłanek, która jak podkreślał Arystoteles, musi być lepsza – a więc doskonalsza – od poznawanego wniosku⁴⁹.

Kategoria doskonałości nauki⁵⁰ pozwala Szkotowi wyróżnić dwa jej rodzaje. Pierwsza to nauka dostępna ludzkiemu intelektowi, która jest niedosko-

⁴⁶ „[...] notitia evidētia posterioris sit causata a priore per discursum syllogisticum, est imperfectio, nec est per se ratione scientiae secundum se, sed tantum scientiae imperfectae, et non convenit scientiae nisi in isto intellectu cui convenit discurre et procedere a noto ad ignotum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 1, 11. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 1, 15; Rep. 1B, prol., q. 1, 7; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 1, 15. Zob. H. A. K r o p: *De status...*, s. 55–56.

⁴⁷ „[...] tres primae condiciones consequuntur scientiam per se condicione subiecti vel obiecti de quo natae sunt veritates necessariae in evidētia ordinatae. Quarta autem non est de ratione obiecti, sed ex comparatione ad intellectum talem vel talem quem perficit”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 1, 12. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 1, 16; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 1, 16. Ciekawie komentuje ten fragment R. Hofmeister Pich: „Mit dem Blick auf Rep. Par. prol. q. 1 a. 1 n. 4 letzten drei Bedingungen wird schon festgestellt, was auch durch die vierte Bedingung bestätigt wird, daß in einer Wissenschaft ein aus seinen Termini nicht evidenter Satz als eine notwendige Wahrheit wegen durch sich evidenter Prämissen und bestimmter Deduktionsregeln in einem »notwendigen Zusammenhang« erkannt wird. Der nicht durch sich bekannte Satz bekommt Evidenz von der Evidenz der notwendigen Prämissen, die aufgrund der Termini notwendig sind, und kann seinerseits auch eine notwendige Prämissen für die Fortführung des Beweisganges sein”. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 394.

⁴⁸ „Non tutte le quattro condizioni della descrizione hanno stesso valore. Scoto distingue quelle che godono di un carattere di perfezione de quelle che includo uno carattere di imperfezione”. G. Lauriola: *Introduzione [...] nella Lectura e nell'Ordinatio...*, s. 57. Por. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 395.

⁴⁹ Zob. na przykład: „Jeżeli przeto wiedza jest taka, jak ustaliliśmy, to i przesłanki wiedzy demonstratywnej muszą być prawdziwe [...]. Przesłanki muszą być pierwsze i przyjęte bez dowodu [...]. Przesłanki będące przyczynami wniosku muszą być i lepiej znane, i wcześniejsze od niego”. Arystoteles: *Analityki wtóre* I, 2, 71b. Cytat za polskim przekładem: I d e m: *Analityki pierwsze i wtóre...*, s. 185–186.

⁵⁰ Nauka jest tu sprowadzona do demonstratywnego dyskursu, w którego wyniku dochodzi do wytworzenia zbioru logicznie związanych twierdzeń, prowadzących do określenia wniosku, który

nała, ponieważ jej przedmiot jest przygodny. Druga to nauka Boska, która jest prawdziwą nauką, opartą na rozumowym dowodzeniu, wychodzącym od poznania dostępnych przygodności i dochodzącym do poznania tego, co konieczne. Konieczność takiej nauki nie jest rezultatem działania sprawności poznawczej, lecz wynika z konieczności jej przedmiotu⁵¹. Przyjmując możliwość istnienia teologii rozumianej w sensie nauki, która ma za przedmiot Boga ujętego w samej Jego istocie⁵², w tym znaczeniu – nauki rozumianej w sensie ścisłym, trzeba uznać, że z podanych czterech warunków spełnia ona koniecznie trzy pierwsze, podczas gdy czwartego już nie⁵³. W takim wypadku, aby mówić o nauce, czwarty warunek spełniony być nie musi⁵⁴. W konsekwencji – odpowiedzi na pytanie o możliwość teologii jako nauki Szkot poszukuje w ramach trzech pierwszych warunków, które odnoszą się do sfery wiedzy przedmiotowej. Tu można zasadnie postawić pytanie o to, czy nauka jest o czymś przygodnym, czy też tylko o czymś koniecznym. Szkot uznaje, że o tym, co przygodne, nie może być wiedzy w sensie ścisłym, ponieważ poznanie tego, co przygodne, jako czegoś koniecznego – a tak musi być w poznaniu naukowym – jest fałszywym poznaniem przygodności, gdyż w sensie pierwotnym jest ona przecież przygodnością. Aby więc mówić o prawdziwym poznaniu przygodności, należy ją poznawać jako przygodność. Dlatego też poznanie przygodności winno dotyczyć zawsze tylko przygodności i nie rozszerzać się na konieczność. Należy jednak podkreślić, że poznanie tego, co przygodne, choć nie jest konieczne, to jednak jest prawdziwe, a więc warunek nauki spełnia⁵⁵.

Giovanni Lauriola podkreśla, że ostatecznie Szkot używa pojęcia nauki w dwóch znaczeniach. Raz rozumie ją w sensie ścisłym (*stricte sumpta*) – wtedy jawi się ona jako wiedza oparta na rygorze demonstratywnym. Innym razem wskazuje jej szerszy sens – a wtedy nauka jest rozumiana jako określanie (wypowiadanie, manifestowanie) tego, co prawdziwe⁵⁶. Zarazem różni-

zawiera logiczne wyjaśnienie. Daje to możliwość zrealizowania w ramach nauki postulatu pewności i oczywistości odnoszonych do podmiotu wszystkich naukowych wniosków. To kształtuje przedmiot poznania i prowadzi nawet do zainicjowania procesu poznania naukowego. Zob. G. Lauriola: *Introduzione [...] nelle „Questioni sulla Metafisica”...*, s. 68.

⁵¹ Podaję za: G. Lauriola: *Introduzione [...] nella Lectura e nell'Ordinatio...*, s. 57.

⁵² Szkot uznaje, że w sensie ścisłym tylko nauka o Bogu jako Bogu jest nauką. Traktuje ona o wszystkich prawdach teologicznych, dzieląc je na prawdy konieczne i prawdy przygodne. Bóg jako przedmiot poznania musi być poznawany przez właściwy Mu intelekt, będący tego samego rodzaju, co przedmiot jego poznania. Prawdy konieczne dostępne są zatem tylko Bogu, prawdy przygodne może poznać ludzki intelekt, zatem i on może tworzyć wiedzę o Bogu, choć nie jest to wiedza w sensie ścisłym. Zob. ibidem, s. 59. Por., co pisze o „wetenschap als zekere kennis” oraz „wetenschap als evidente kennis” H.A. Krop: *De status...*, s. 56–57.

⁵³ Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 395.

⁵⁴ Zob. G. Lauriola: *Introduzione [...] nella Lectura e nell'Ordinatio...*, s. 60.

⁵⁵ Wywody opieram na: ibidem.

⁵⁶ „[...] Duns Scoto intorno al concetto di scienza conosce due definizioni: una rigorosamente dimostrativa o scienza »stricte sumpta«, e l'altra manifestamente vera o scienza »determinate verum«. Ibidem, s. 61.

ca między tymi znaczeniami nauki ujęta jest — zdaniem Laurioli — w koncepcji Szkota jako różnica w określaniu przedmiotu nauki, raz rozumie się go w sensie logicznym, innym razem — w ontologicznym. Mamy zatem w poznaniu naukowym wychwytywanie prawdy przygodnej i prawdy koniecznej, co sprawia, że inny rodzaj wiedzy przypada Bogu, a inny człowiekowi⁵⁷. Wynika z tego podział nauki na naukę samą w sobie (*in se*), której charakterystyczną cechą jest to, że poznający intelekt musi być i jest proporcjonalny względem przedmiotu poznania⁵⁸. Przejawem takiego stanu jest „boska nauka” (*scientia divina*), w której przedmiot poznania i poznający podmiot są identyczne. Ponadto są jeszcze: *scientia beatorum*, „nauka zbawionych”, czyli bezpośrednia kontemplacja właściwego przedmiotu poznania, oraz nauka ludzka (*scientia humana*), która określa poznanie proporcjonalne do możliwości intelektu wobec przedmiotu poznania i w takim sensie nauka może być ujęta w znaczeniach szerszym i węższym, zatem jako wiedza demonstratywna i jako manifestacja prawdy⁵⁹.

Zasadniczym elementem teoretycznego namysłu nad nauką staje się dla Szkota problem właściwego uchwycenia jej przedmiotu, wszystkie bowiem warunki nauki i jej podziały ostatecznie do przedmiotu się odnoszą. Podobnie w przypadku teologii — aby wykazać, czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu jest ona nauką, trzeba pokazać, co jest jej właściwym przedmiotem. I tylko w tym ujęciu próbuje Szkot rozwiązać problem, czy Bóg jako Bóg w ogóle jest przedmiotem jakiejś nauki-wiedzy.

Przedmiot nauki⁶⁰

Poznanie naukowe ma miejsce tylko wtedy, gdy o poznawanym przedmiocie daje się wytworzyć wiele pojęć, innymi słowy, zachodzi wtedy, gdy istnieje

⁵⁷ Zob. *ibidem*, s. 62.

⁵⁸ Opiera się to na charakterystycznym dla Szkota ujęciu poznania z perspektywy relacji podmiotu poznającego do przedmiotu poznania. Do poznania dochodzi bowiem wtedy, gdy podmiot jest proporcjonalny względem przedmiotu, który poznaje. Miara owej proporcji jest doskonałość poznania. Jeśli podmiot poznający ma zdolność pełnego poznania przedmiotu, to nauka nabiera charakteru wiedzy doskonałej i w terminologii Szkota określana jest jako *scientia in se*, a podmiot poznający jest proporcjonalny względem przedmiotu poznania. Szerzej na ten temat w dalszej części rozprawy. Zob. L. H o n n e f e l d e r: *Ens in quantum ens...*, s. 165–168; M. C h a b a d a: *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*. Bratislava 2007, s. 126–127.

⁵⁹ Zob. G. L a u r i o l a: *Introduzione [...] nella Lectura e nell'Ordinatio...*, s. 62.

⁶⁰ Wybrałem termin „przedmiot” jako wspólne tłumaczenie łacińskich terminów *subiectum* i *obiectum*. W koncepcji Szkota trudno wskazać — szczególnie w tekście *Reportatio* — w jakim zna-

je możliwość uchwycenia wielu cech przedmiotu wyrażonych za pomocą różnych pojęć. W gronie tych pojęć jedno jest pojęciem wyrażającym istotę (*conceptus quidditativus*) poznawanego przedmiotu, a pozostałe mają charakter denominatywny (*denominativi*), czyli nie wyrażają wprost istoty przedmiotu, lecz zawsze tej istocie są przyporządkowane⁶¹. Przy takim założeniu można za Szkotem podać wstępną definicję pierwszego przedmiotu. Szkot pisze o nim tak: „[...] twierdzą, że samo przez się pierwszym przedmiotem jakiegokolwiek nauki jest to, co wirtualnie i prymarnie zawiera wiedzę o wszystkich prawdach przynależnych do danej nauki”⁶². Definicja ta wymaga wyjaśnienia. W pierwszej kolejności tłumaczy Szkot, jak rozumie terminy: „bycie czymś pierwszym” oraz „prymarnie zawieranie się w czymś”. „Bycie czymś pierwszym” przysługuje temu, od czego w ramach jakiegoś porządku zależy wszystko to, co w tym porządku jest zawarte. Zarazem owo coś, od czego zależy wszystko inne zawarte w danym porządku, samo z siebie nie zależy już od niczego innego. Jeżeli więc w takim znaczeniu coś pierwszego „prymarnie” coś zawiera, znaczy to tylko tyle, że „zawiera” wyłącznie dzięki samemu sobie, bez udziału czegoś innego, zatem zawiera ze względu na swą istotę⁶³. Można to jeszcze doprecyzować: gdy usunie się z treści przedmiotu wszystko to, co nie przynależy do jego istoty, wówczas pozostanie, wyrażona pojęciem, „czysta” istota przedmiotu, która pomimo usunięcia z niej nieistotnych treści w dalszym ciągu zawiera wszelkie prawdy przynależne treści

czeniu używa on tych dwóch terminów. Jeśli nie wchodzić w szczegóły, wydaje się – i taką sugestią się kierowałem – że w ramach Szkotowej teorii poznania *subiectum* i *obiectum* nie są wyraźnie od siebie odróżnione, dlatego mogą być potraktowane synonimicznie. Sugeruję się tu przekonywającym i wyczerpującym wywodem E.D. O’C’o’nn’o’r’a z przywołanego już artykułu pt. *The Scientific Character of Theology according to Scotus* (zob. s. 5–14). W konkluzji proponuje on, aby potraktować te pojęcia synonimicznie: „Scotus, however, makes a radically new step when he identifies the subject and object in the way I have shown”. Ibidem, s. 14, przypis 38. Za takim rozwiązaniem opowiada się też L. Honnefelder: *Ens inquantum ens...*, s. 7–9. W ogólnym rozróżnieniu tych terminów w scholastyce pomocne mogą być ustalenia J.P. Torrella. Zob.: J.P. Torrell: *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*. Przeł. A. Kuryś. W: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*. Red. M. Paluch. Warszawa–Kęty 2005, s. 90–95; J.P. Torrell: *Teolog i mistyk. Przypadek Tomasza z Akwinu*. Przeł. A. Kuryś. W: *Święty Tomasz teolog...*, s. 213–215.

⁶¹ „[...] de nullo potest aliquid sciri nisi de quo possunt plures conceptus haberi, unus quidditativus et alii quasi denominativi secundum ordinem quemdam habentes ipsum quidditativum conceptum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 1, 12. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 1, 16; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 1, 16. Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 395.

⁶² „[...] dico quod illud est per se primum obiectum alicuius scientiae quod continet virtualiter et primo notitiam omnium veritatum illius scientiae”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 13. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 17; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 17. W wersji 1B (q. 1, 17s.) czytamy: „[...] primum obiectum est simplex in quo includuntur virtualiter omnia posteriora, quia in per se ordinatis est stare ad aliquod primum”. Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 72.

⁶³ „[...] sicut illud quod non dependet ab alio sed alia ab ipso est primum, ita illud dicitur primo continere quod non dependet ab aliis in continendo nec per rationem alicuius alterius continet [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 14. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 18; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 18.

przedmiotu⁶⁴. Dla lepszego wyjaśnienia Szkot posługuje się przykładem zaczerpniętym z geometrii. Weźmy bowiem pod uwagę dwa terminy występujące w geometrii, mianowicie: „bycie trójkątem” i „bycie czymś równoramiennym”. Istota „bycia trójkątem” prymarnie zawiera „bycie czymś równoramiennym”. Kiedy zaś przyjrzymy się istocie równoramienności, wtedy dostrzeżemy, że wirtualnie zawiera ona wszystkie wnioski, które zawarte są w istocie „bycia trójkątem”. Ma to swe uwarunkowanie w tym, że równoramiennność zawiera istotę (treść) trójkąta, to znaczy figura równoramienna może być trójkątem, lecz aby mogła być trójkątem, musi wirtualnie zawierać jego treść (istotę). W przypadku równoramienności jednak zawieranie to nie jest prymarne, ponieważ to nie właściwość bycia równoramiennym konotuje bycie trójkątem, lecz odwrotnie: istota bycia trójkątem prymarnie zawiera właściwość bycia równoramiennym⁶⁵.

Dotychczasowe ustalenia pozwalają wskazać, w jakim znaczeniu mówi Szkot o przedmiocie nauki. Odwołuje się do Arystotelesa i opierając się na jego ustaleniach, poszukuje właściwego ujęcia przedmiotu nauki. Dla Stagiryty zaś punkt wyjścia stanowi nauka rozumiana w sensie jedności, ponieważ gwarantem owej jedności jest przynależność wszystkich przedmiotów istniejących i poznawanych w ramach danej nauki do jednego, wspólnego rodzaju, co sprawia, że wszystkie poznawane w jednej nauce przedmioty są częściami jednego rodzaju⁶⁶. Arystoteles więc mówił o przedmiocie nauki w sensie podstawy umożliwiającej przyjęcie bez dowodu twierdzeń (założeń, aksjomatów), z których wyprowadza się twierdzenia demonstratywne⁶⁷. Szkot przyjmuje takie rozumowanie, z tym że uwagę kieruje na istotę przedmiotu nauki, który w sensie właściwym musi być przedmiotem pierwszym, to znaczy takim, który rozciąga się jako przyczyna materialna na całą treść danej nauki, ale przede wszystkim działa jako przyczyna sprawcza dająca w rezultacie pewnego typu „syntezę” przedmiotu poznania z podmiotem poznania⁶⁸. Uwaga Szkota kieruje się na znaczenie pierwszeństwa jednego przedmiotu w granicach jednego rodzaju nauki. Dlatego postuluje on istnienie w ramach wielu rodzajowych przedmiotów nauki jednego przedmiotu najważniejszego, zatem przedmiotu pierwszego, wiążącego równe względem siebie przedmioty szczegółowe. Kluczowa staje się więc funkcja „prymarności” takiego jed-

⁶⁴ „[...] si [...] circumscripto omni alio in ratione obiecti maneret conceptus eius, adhuc in ratione obiecti contineret illas veritates”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 14. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 18; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 18.

⁶⁵ „Sicut verbi gratia isosceles continet virtualiter omnes conclusiones quas continet triangulus, quia continet rationem trianguli, sed non continet primo, quia non per propriam rationem et specificam isoscelis, sed per rationem trianguli”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 14. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 18; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 18. Zob. H. A. K r o p: *Der Begriff...*, s. 41.

⁶⁶ Podaję za: G. L a u r i o l a: *Introduzione [...] nella Lectura e nell'Ordinatio...*, s. 65–66.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Zob. ibidem. Autor szeroko analizuje ten problem w G. L a u r i o l a: *Introduzione [...] nelle „Questioni sulla Metafisica”...*, s. 78–82.

nego przedmiotu⁶⁹. Jeżeli w obrębie jakiejś nauki przyjmie się istotowy porządek zachodzący między poznawanymi w jej ramach przedmiotami – a jest to wymuszone istnieniem wszystkich przedmiotów danej nauki w ramach jednego rodzaju – to z konieczności musi istnieć wśród nich przedmiot bezwzględnie (*simpliciter*) pierwszy⁷⁰. Dlaczego jednak istnieje taki istotowy porządek i jak go rozumieć? Szkot wyjaśnia to następująco: „Przedmioty poznania w ramach jakiejś nauki między sobą wykazują istotowy porządek pod względem możliwości bycia poznawanym, ponieważ poznanie wniosków jest wyprowadzone z poznania zasad, a zasady – pod warunkiem, że są dane bezpośrednio – poznaje się z terminów, jak to zostało powiedziane. Z kolei termin orzekający o zasadzie jest wyprowadzony z treści przedmiotu, gdyż zasady w ogóle są orzekane istotowo same przez się wedle drugiego sposobu orzekania, a zatem podmiot wchodzi do definicji orzecznika”⁷¹. W procesie poznania następuje zatem przyporządkowanie do siebie poznawanych przedmiotów. Wnioski wyprowadzane są z przesłanek-zasad, te zaś są wywodzone z terminów, które zawsze muszą odnosić się do treści (istoty) przedmiotu danej nauki. Panuje więc ściśle określony porządek. W ostateczności jednak cały porządek musi odnosić się do jakiegoś prostego przedmiotu, będącego podmiotem (podłożem) dla zasad, dzięki którego poznaniu poznaje się wszystko to, co jest możliwe do poznania w ramach danej nauki. Z kolei taki bezwzględnie prosty przedmiot nie podlega poznawaniu za pomocą czegokolwiek i w tym sensie jest pierwszym przedmiotem danej nauki⁷². Pierwszeństwo może być ujmowane w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, istnieje pierwszeństwo w znaczeniu czasowym (*communitatis*) – chronologicznym, które jednak nie odgrywa w wyznaczaniu pierwszego przedmiotu nauki żadnej roli. Po drugie, istnieje pierwszeństwo w sensie ontologicznym-bytowym (*virtualitatis*), które wydaje się tu właściwym uchwyceniem sensu prymarności⁷³. Tak więc prymarność (pierwszeństwo) właściwego przedmiotu nauki zasadza się na tym, że prymarnie zawiera on

⁶⁹ Zob. G. Lauriola: *Introduzione [...] nella Lectura e nell'Ordinatio...*, s. 66. Por. L. Honnfelder: *Ens inquantum ens...*, s. 9–19.

⁷⁰ „Quia in essentialiter ordinatis necesse est stare ad aliquod simpliciter primum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 13. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 17; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 17.

⁷¹ „Sed cognoscibilia alicuius scientiae habent ordinem essentialem inter se in cognoscibilitate, quia conclusiones cognoscuntur ex principiis et principia tandem, si sint immediata, cognoscuntur ex terminis, sicut dictum est. Terminus etiam praedicatus principii cognoscitur ex ratione subiecti, quia principia communiter sunt per se secundo modo, igitur subiectum cadit in definitione praedicati”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 13. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 17; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 17.

⁷² „In isto igitur ordine tandem est devenire ad aliquod subiectum simplex quod est subiectum principii vel principiorum, ex cuius notitia cognoscuntur omnia pertinentia ad scientiam, et ipsum non cognoscitur ex aliis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 13. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 17; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 17. Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 73–74.

⁷³ Opieram się na ustaleniach G. Laurioli: *Introduzione [...] nella Lectura e nell'Ordinatio...*, s. 67, przypis 72. Por. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 65–66.

w sobie w sensie wirtualnym wszystko to, co można poznać w ramach jakiejś nauki⁷⁴.

Porządek pierwszeństwa właściwego przedmiotu nauki

Na temat wirtualności panowały w czasach Szkota różnorakie poglądy, a o znaczenie i wartość w procesie poznawczym wirtualnego zawierania w sobie toczył się spór. W swej analizie Szkot zasadniczo odnosi się do dwóch stanowisk: do stanowiska Henryka z Gandawy oraz do przypisywanego Tomaszowi z Akwinu. Obydwaj wymienieni, najogólniej mówiąc, odrzucali wirtualność, opowiadając się raczej za Arystotelesowskim modelem, w którym pierwszeństwo zawierania rozumiane było w sensie bycia czymś wspólnym (ogólnym). Opinię swą uzasadniali analizą dwóch aspektów związanych z zagadnieniem przedmiotu poznania i wiedzy o nim. Po pierwsze, zarówno Henryk, jak i Tomasz przekonywali, że dokładnego wyjaśnienia wymaga problem, w jaki sposób pierwszy przedmiot jakiejś władzy poznawczej odnosi się do samej władzy. Po drugie, ich zdaniem, należało dokładnie zbadać, w jaki sposób pierwszy przedmiot jakiejś sprawności (dyspozycji) poznawczej odnosi się do samej tej sprawności (dyspozycji). Ogólnie przyjętym punktem wyjścia było tu założenie o identycznej zależności wiążącej zarówno władzę poznawczą, jak i sprawność poznawczą⁷⁵. W dużym skrócie można powiedzieć, że Akwinata i Henryk opierali się na przekonaniu, że pierwszy przedmiot władzy poznawczej sam z siebie (istotowo) jest wspólny dla wszystkich, wziętych jako takie (*per se*) przedmiotów tej władzy. W konsekwencji Szkot konstatuje ich stanowisko następująco: „[...] zatem pierwszy przedmiot sprawności poznawczej jest czymś wspólnym (*commune*) dla wszystkiego, co samo przez się odnosi się do tej sprawności”⁷⁶.

⁷⁴ „Het eerste subjekt van een wetenschap bevat in zich allereerst en virtueel de kennis van alle waarheden die tot de wetenschap behoren of van alle dingen die in de wetenschap gekend worden”. H.A. Kropp: *De status...*, s. 41.

⁷⁵ „Sicut se habet obiectum potentiae primum ad potentiam, ita primum obiectum habitus se habet ad habitum suo modo”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 15. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 19; Rep. 1B, q. 1, 19; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 19. Zob.: H.A. Kropp: *De status...*, s. 39, przypis 40 (dotyczy Henryka) oraz s. 40, przypis 43 (dotyczy Tomasza). Zob.: Thomas Aquinas: *Summa theologiae* I, q. 1, a. 7, corp. Ed. Leonina. Vol. 4 (*Opera omnia iussus Leonis XIII P.M. edita*. Roma 1888); Henricus Gandavensis: *Summa quaestionum ordinarium*, a. 19, q. 1, corp. Ed. Paris 1520 (reprint – St. Bonaventure 1955). Poglądy Tomasza i Henryka podaje w streszczeniu Szkota. Uwaga dotyczy całego rozdziału.

⁷⁶ „Igitur similiter primum obiectum habitus est aliquid commune ad omnia quae per se respicit ille habitus [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 15. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 19; „Ergo primum

Według Szkota przywołani autorzy na podstawie powyższego dochodzą do wniosku, że skoro pierwszy przedmiot jakiejś sprawności-wiedzy musi być rozumiany jako coś wspólnego dla wszystkiego, co odnosi się do niej, to w konsekwencji nie może być on czymś jednym, autonomicznym i niezależnym od pozostałych własności (przedmiotów) odnoszących się do sprawności, czymś zawierającym wirtualnie wszystkie inne przedmioty poznawane dzięki tej sprawności⁷⁷. Przedstawione tu rozumowanie opiera się na specyficznym ujęciu stanu bycia czymś wspólnym w obszarze nauki. Kieruje się ono intencją Arystotelesa, którego zdaniem prymarność „pierwszego” przedmiotu nauki wykazana jest logicznie, a wtedy przedmiot taki staje się jednym „wspólnym” podmiotem, o którym orzeka się wszelkie inne właściwości poznawane w ramach jakiejś nauki. Tomasz z Akwinu mógł więc mówić o pierwszym przedmiocie w sensie logicznego orzekania, jako o powszechniku istniejącym w umyśle⁷⁸.

Dla Szkota jednak ważniejsze wydaje się stanowisko Henryka z Gandawy twierdzącego, że bycie czymś wspólnym w nauce jest niczym innym, jak wskazaniem w ramach pierwszego przedmiotu danej nauki czegoś, co jest wspólne wszystkiemu i do czego dana nauka się odnosi. Każda nauka bowiem musi mieć swój pierwszy przedmiot, którego pierwszeństwo ma ugruntowanie w tym, że jakkolwiek inny przedmiot poznawany w ramach takiej nauki jest poznawany tylko wtedy, gdy mieści się w ramach pierwszego przedmiotu – ma zatem coś wspólnego z pierwszym przedmiotem. Aby lepiej zrozumieć omawiane stanowisko, posłużmy się przykładem z konkretnych nauk. Wspólnym przedmiotem zainteresowań wszystkich nauk fizycznych jest ciało lub byt zdolny do poruszania się, ponieważ wszelkie inne badane w ramach fizyki przedmioty łączy to, że są ciałami, oraz to, że pozostają w ruchu; w przypadku metafizyki wspólnym przedmiotem jest byt, w geometrii wspólnym przedmiotem jest wielkość⁷⁹.

Co ważne, w prezentowanym stanowisku wykluczającym ontyczne, wirtualne zakorzenienie w pierwszym przedmiocie nauki wszystkiego, co jest poznawane w jej ramach, dominuje – zdaniem Szkota – przeświadczenie wskazujące, że jedynie uznanie pierwszego przedmiotu nauki za wspólny podmiot orzekania o wszystkim, co obejmuje dana nauka, gwarantuje zacho-

objectum scientiae est per se commune ad omnia per se determinata in scientia”. Rep. 1B, prol., q. 1, 19; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 19.

⁷⁷ „[...] et non [est – J.S.] aliquid virtualiter unum continens omnia”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 15. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 19; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 19. W wersji 1B brak tej wzmianki.

⁷⁸ Zob. G. Lauriola: *Introduzione [...] nella Lectura e nell’Ordinatio...*, s. 69–70; H.A. Krop: *De status...*, s. 40; L. Honnefelder: *Ens inquantum ens...*, s. 7–8.

⁷⁹ Poglądy Henryka przedstawia Szkot w bardzo syntetycznej formie. Píše mianowicie tak: „[...] communiter in scientiis assignatur pro primo objecto aliquod commune ad illa ad quae se extendit scientia, sicut in metaphysica ens, in scientia naturali corpus vel ens mobile, in geometria magnitudo, et sic de aliis, igitur etc.”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 15. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 19; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 19.

wanie podstawowego warunku, koniecznego do spełnienia przez pierwszy przedmiot, by móc za takowy go uznać. Musi on mianowicie być przede wszystkim adekwatny do innych przedmiotów nauki, a owa adekwatność jest w nim zachowana tylko i wyłącznie przy założeniu, że jest on dla nich czymś wspólnym. Warunek taki rozciąga się zarówno na władzę poznawczą, jak i na sprawność poznawczą. W takiej sytuacji jednak – i jest to ostateczna konkluzja streszczonego przez Szkota stanowiska Henryka z Gandawy – nie ma żadnych przesłanek, aby przyjąć jakieś inne, poza logicznym, ugruntowanie relacji pierwszego przedmiotu nauki do pozostałych przedmiotów poznawanych w jej ramach, gdyż adekwacja pierwszego przedmiotu do władzy poznania lub dyspozycji w pełni zostaje zachowana przy założeniu, że jest on wspólny wszystkim innym przedmiotom nauki⁸⁰.

Szkot generalnie nie zgadza się z taką konkluzją, jednak aby odrzucić przedstawiony wniosek, zmuszony jest szerzej odnieść się do problemu adekwacji, która w przypadku pierwszego przedmiotu musi być zachowana. Szkot podkreśla przy tym, że zgadza się na założenie, iż pierwszy przedmiot władzy poznawczej lub dyspozycji poznawczej musi być adekwatny do owej władzy lub dyspozycji⁸¹. Tok rozumowania Szkota zmierza jednak, po pierwsze, do wskazania dwojakiego sensu adekwacji – co koniecznie trzeba uwzględnić w badaniu treści pierwszego przedmiotu – oraz po drugie, do dokładnego zbadania typu relacji odkrywanej między poszczególnymi przedmiotami danej nauki, przyjmującej postać istotowego przyporządkowania do siebie owych przedmiotów. W konkluzji podkreśla Szkot faktyczne istnienie pierwszego przedmiotu nie tylko jako czegoś wspólnego wszystkiemu, co w ramach danej nauki jest poznawalne, a więc w duchu Arystotelesa jedynie na mocy logicznego orzekania, lecz także w znaczeniu głębszym – ontologicznym, to znaczy wirtualnego zawierania w sobie wszystkiego, co w danej nauce jest odkrywane.

Prześledźmy rozumowanie i argumentację Szkota. Najpierw spróbujmy opisać Szkotowe rozumienie adekwacji. Najogólniej mówiąc, wydaje się, że można wyróżnić dwa sposoby jej zachodzenia:

1. Adekwację stwierdza się wtedy, gdy coś jest wspólne wszystkim przedmiotom danego porządku. W takiej sytuacji jednak nie sposób wskazać istnienia jakiegoś pierwszego przedmiotu w porządku, ponieważ takiego przedmiotu po prostu nie ma.

2. O adekwacji mówi się jeszcze wówczas, gdy w porządku danych przedmiotów istnieje coś pierwszego, to znaczy istnieje pierwszy przedmiot porządku.

⁸⁰ „Confirmatur hoc, quia alioquin non inveniretur adaequatio in obiecto, quae tamen requiritur in primo obiecto cuiuscumque sive potentiae, sive habitus”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 15. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 19; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 19.

⁸¹ „Concedo quod primum obiectum est adaequatum illi potentiae vel habitui cuius est primum obiectum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 18. Zob. C. B é r u b é: *De l'homme á Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivii*. Roma 1983, s. 307.

Zgodnie z tym rozróżnieniem Szkot zakłada, że analizowany problem sprowadza się do odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób przy zachowaniu adekwacji władza poznawcza lub dyspozycja poznawcza mogą odnosić się do wielu ujętych istotowo przedmiotów, i to odnosić się – jak określa – neutralnie (*indifferenter*). Mogą zaś odnosić się dwojako⁸². Pierwszy sposób. W procesie poznania występuje wiele poznawanych przedmiotów. Przedmioty te w naturalny sposób, ze względu na swą formalną treść (innymi słowy, „ze swej istoty” – *per rationem suam formalem*), odnoszą się do przysługującej im władzy poznawczej lub dyspozycji. Odnoszą się przy tym w jednakowy sposób, a to oznacza, że jeśli względem władzy lub dyspozycji poznawczej zostaną wzięte każdy z osobna jako przedmioty zatomozowane i niezależne w swej istocie (treści), to tak zrelacjonowane, pozostają względem siebie „równe”. Innymi słowy, każdy z tych przedmiotów w równym stopniu odnosi się do danej władzy lub dyspozycji poznawczej, a więc brak między nimi jakiegokolwiek gradacji, która warunkowałaby ich odniesienie do owej władzy lub dyspozycji. Zdaniem Szkota, w takiej sytuacji trudno uznać, by jakiś jeden przedmiot z ich grona był pierwszym przedmiotem dla władzy poznawczej (lub dyspozycji poznawczej), to znaczy, by spełniał warunek adekwatnego odnoszenia się do nich. Dlaczego tak się dzieje? Jak wykazuje Szkot, zasadniczo dlatego, że w żadnym z tak rozumianych przedmiotów – a dokładnie w ich wewnętrznej treści – nie pojawia się nic, co można by uznać za wspólny element (wspólną część) z innymi przedmiotami, czyli każdy z tych przedmiotów wzięty jako taki, nie ma w swej istocie (treści) niczego, co wyabstrahowane, jednocześnie występowałoby we wszystkich przedmiotach danego porządku, a więc byłoby czymś jednoczącym wszystkie przedmioty, występujące w danym zbiorze lub porządku. Jest tak mimo to, że przedmioty te istotowo (to znaczy: same przez się) odnoszą się do danej władzy poznawczej lub dyspozycji poznawczej⁸³.

Dla lepszego zobrazowania posługuje się Szkot przykładem z kolorami. Wszystkie kolory są sobie przyporządkowane, a więc tworzą zhierarchizowany porządek, w którego ramach jeden z kolorów może być doskonalszy od innego koloru, jednak pomimo to wszystkie kolory wzięte razem, i każdy wzięty z osobna, w jednakowy sposób odnoszą się do władzy poznania – w tym przypadku do władzy widzenia. Szkot pisze o tym tak: „W ten sposób wzrok odnosi się do każdego przedmiotu mającego kolor [...], jednak czarny kolor jest dany władzy poznawczej ze względu na właściwą sobie naturę,

⁸² „[...] respondeo quod dupliciter potest intelligi potentiam vel habitum se habere ad multa per se obiecta indifferenter”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 20.

⁸³ „Uno modo, quod quodlibet eorum per rationem suam formalem natum est respici a potentia tali vel habitu, et ibi nullum eorum est primum obiectum potentiae quia nec adaequatum, eo quod nec ratio alicuius unius salvatur in quolibet quod per se respicitur a tali potentia vel habitu [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 20.

a nie wyłącznie ze względu na moc koloru białego”⁸⁴. Białý kolor, choć w hierarchii kolorów zajmuje miejsce wyższe niż kolor czarny, to jednak w przypadku przedmiotu czarnego nie warunkuje poznawania tego przedmiotu odpowiednią dla niego władzą poznawczą. Zależy to tylko i wyłącznie od samej natury czarnego przedmiotu. W takiej sytuacji, przyznaje Szkot, rację mają Tomasz i Henryk: adekwatność zachodzi w przypadku istnienia czegoś wspólnego dla wszystkich przedmiotów określonego porządku i owo coś wspólnego pozwala orzekać o wszystkich przedmiotach wziętych jako takie (*per se*). W przykładzie czymś takim jest sama treść (pojęcie) koloru. Dlatego władza poznawcza w jednakowy sposób odnosi się do ujętych w swej istocie przedmiotów, każdy z nich bowiem musi ona poznawać z osobna, niezależnie od innych, i dla zachowania tu warunku adekwacji, to znaczy po to, by w ogóle doszło do poznania, musi istnieć coś wspólnego wszystkim tym przedmiotom – kolory są poznawane wzrokiem, ponieważ są podobne (a więc mają coś wspólnego) pod względem „bycia kolorowym”.

Drugi sposób. Może jeszcze istnieć inny typ relacji władzy lub dyspozycji poznawczej do tego, co przez nie poznawane. Szkot zauważa bowiem, że władza poznawcza lub dyspozycja wcale nie muszą odnosić się do (pознаwać) wielu różnych przedmiotów ujętych jako takie (*per se*). W takim przypadku w sensie właściwym i ścisłym do władzy poznawczej lub dyspozycji odnosi się tylko jeden przedmiot, pozostałe zaś wyłącznie ze względu na niego. Przedmiot taki wyróżnia się tym, że jest pierwszym przedmiotem w porządku wszystkich przedmiotów danej władzy, i tym samym musi być do władzy poznawczej przedmiotem adekwatnym w sensie absolutnym (*simpliciter adaequatum*). Absolutna adekwacja daje w konsekwencji to, że pierwszy przedmiot w istotowym porządku wszelkich przedmiotów zyskuje status bezwzględnego (*simpliciter*) prymatu wobec odpowiadającej mu władzy poznawczej lub dyspozycji⁸⁵.

Pierwszy przedmiot władzy (dyspozycji) poznawczej Szkot wyznacza zatem w kontekście porządku adekwacji; najogólniej określa się go jako przedmiot wskazujący możliwości i granicę danej władzy (dyspozycji) poznawczej⁸⁶. W tym sensie można go definiować dwojako i to pokazuje różnicę między Szkotem a krytykowanym przezeń poglądem Akwinaty i Henryka

⁸⁴ „Ita est de visu respectu omnium coloratorum [...] tamen nigredo per suam propriam naturam obicitur potentiae et non tantum virtute albi”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 20. Por.: „Duplex est potentia. Una quae aequè primo respicit multa, sicut visus album et nigrum, et ista potentia respicit talia per rationem alicuius communis primo, puta visibilis vel coloris”. Rep. 1B, prol., q. 1, 20.

⁸⁵ „Alio modo potentia vel habitus indifferenter respicit plura per se obiecta hoc modo quod unum praecise per rationem suam respicitur et alia non nisi ex consequenti virtute primi. Et illud primum inter per se obiecta est simpliciter adaequatum potentiae et habitui et ideo simpliciter obiectum eius primum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 20. Zob. C. Bérubé: *De l'homme...*, s. 307–308.

⁸⁶ M. Chabada: *Ján Duns Scotus...*, s. 127. Zob.: L. Honnefelder: *Ens inquantum ens...*, s. 55–98; A.B. Wolter: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. New York 1946, s. 71–77.

z Gandawy: w pierwszym znaczeniu przedmiot adekwatny ujęty jest jako pojęcie wspólne wszystkiemu, co może stać się przedmiotem poznania danej władzy poznawczej i o wszystkich przedmiotach tej władzy orzekać w sposób właściwy, odnosząc się do nich jako takich⁸⁷. Mamy tu zatem ujęcie pierwszego przedmiotu poznania w sensie logicznym; w innym znaczeniu – i za tym opowiada się Szkot – adekwatny przedmiot danej władzy poznawczej ujęty jest w sensie posiadania mocy (*virtus*) do wywołania w owej władzy poznania samego siebie i tego wszystkiego, co w nim wirtualnie się zawiera. W tym znaczeniu pierwszy przedmiot ma moc poruszania władzy poznawczej i oddziałuje na nią, sprawiając, że jest ona zdolna do poznania, a to, co poznaje, jest poznawane za pośrednictwem mocy (*virtus*) pierwszego przedmiotu⁸⁸.

Na podstawie tych ustaleń przeprowadza Szkot dowodzenie mające podważyć podstawowe założenie, na którym opiera się argumentacja przeciwników uznania ontycznego, a nie tylko logicznego statusu pierwszego przedmiotu poznania. Czyni to, wskazując pewną różnicę, jaka zachodzi między władzą poznawczą a dyspozycją poznawczą ze względu na ich przedmioty⁸⁹. Przedmiotów władzy poznawczej i przedmiotów dyspozycji poznawczej nie należy bowiem bezkrytycznie utożsamiać, a tak, zdaje się, czynią – zdaniem Szkota – adwersarze⁹⁰, gdyż wyłania się problem tego, co faktycznie władzy i dyspozycji jest wspólne. Wspólne zaś jest im to, że zarówno pierwszy przedmiot dyspozycji poznawczej, jak i pierwszy przedmiot władzy poznawczej determinują akty odpowiednio przynależne do dyspozycji i do władzy⁹¹.

⁸⁷ Podaję za: M. Chabada: *Ján Duns Scotus...*, s. 127. Problem ten ujął C. Bérubé przy okazji omawiania i interpretacji Szkotowego pojęcia pierwszego adekwatnego przedmiotu intelektu. Autor ten odnosi koncepcję Szkota do poglądów Henryka oraz Akwinaty. Zob. C. Bérubé: *De l'homme...*, s. 119–125.

⁸⁸ „V druhom význame je adekvátny predmet schopný hýbať/vyvolávať, teda má silu (*virtus*) vyvolať v poznávacej mohutnosti poznanie samého seba a súčasne i poznanie všetkého, čo je v ňom virtuálne obsiahnuté. V tomto prípade »prvý« predmet hýbe z vlastnej sily. Všetko ostatné je poznávané len prostredníctvom sily (*virtus*) prvého predmetu, ktorý ich obsahuje”. M. Chabada: *Ján Duns Scotus...*, s. 127. Autor odwołuje się tu do fragmentu z: *Lect. I, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 90*. Zob. cały rozdział pt. *Interpretations virtualisantes de la thèse scotiste de l'objet de l'intelligence* w książce: C. Bérubé: *De l'homme...*, s. 147–183.

⁸⁹ „Die formale Begriffsbestimmung des ersten Objekts des Wissenschaftshabitus aufgrund des Primats des virtuell Enthaltens muß für Scotus noch eine letzte Präzisierung erfahren, bevor die Frage nach dem ersten Objekt der Theologie [...] beantwortet werden kann. [...] Von da an muß in den folgenden Abschnitten unterschieden werden, wie sich erstes Objekt des Habitus und erstes Objekt des Vermögens differenzieren”. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 125.

⁹⁰ Chodzi o pogląd Tomasza z Akwinu. Zob. Thomas Aquinas: *Summa theologiae...* 1, q. 1, a. 7, corp. Por. H.A. Kropp: *De status...*, s. 41. W przypisie 41 czytamy: „Volgens Duns Scotus kan een vermogen of dispositie op twee wijzen in relatie staan met de objekten. Ten eerste rich teen vermogen of een dispositie zich niet speciaal op één van de objekten ervan”.

⁹¹ „Habet etiam obiectum habitus terminare actum eius, et hoc est commune obiecto habitus et obiecto potentiae”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 25. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 21; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 21. Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 127–128.

I na tym podobieństwo między władzą i dyspozycją się kończy. W dyspozycji poznawczej jej przedmiot jest z nią związany rodzajowo (przedmiot i sama dyspozycja są tego samego rodzaju), wirtualnie wiążąc w sobie swą dyspozycję i będąc jej miarą, co stwierdził już Arystoteles⁹². Przy zachowaniu zatem wirtualnego związania dyspozycji i bycia jej miarą możemy mówić o pierwszym przedmiocie dyspozycji poznawczej. Inaczej jest w odniesieniu do władzy poznawczej, gdyż właściwy jej przedmiot, choć porusza władzę do poznania, to jednak w sensie wirtualnym owej władzy nie wiąże⁹³. W konsekwencji, jeżeli jakaś dyspozycja poznawcza odnosi się do wielu przedmiotów wziętych jako takie (*per se*) i zachowane są trzy warunki niezbędne, by o relacji w tym przypadku mówić, mianowicie: każdy z takich przedmiotów na mocy swej istoty wirtualnie wiąże taką dyspozycję, każdy jest jej miarą oraz każdy prymarnie determinuje działanie (akty) dyspozycji, to wówczas adekwatny przedmiot musi być tylko i wyłącznie czymś wspólnym wszystkim, wziętym jako takie, przedmiotom tej dyspozycji⁹⁴.

⁹² „Objectum habitus habet continere virtualiter aliquo modo ipsum habitum et etiam esse mensura eius, ex 5. Metaphysicae cap. de »ad aliquid«. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 25. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 21; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 21. Wywód ten domaga się pewnego wyjaśnienia. Przywołany rozdział *Metafizyki* Arystotelesa (rozdział 15, ks. 5) traktuje o rozumieniu odniesienia do czegoś, czyli o relacji (stąd łaciński tytuł rozdziału *Ad aliquid* odpowiadający greckiemu terminowi *pros ti*). Stagiryta analizuje istotę relacji odniesienia, przywołuje jej znaczenia itp. Szkota interesuje następujące jej rozumienie (tekst podaje w przekładzie T. Żeleźnika — Arystoteles: *Metafizyka...*, 1020b 30): „W innym znaczeniu relacja zachodzi na przykład pomiędzy ogrzewającym a tym, co może być ogrzane, pomiędzy tnącym a tym, co można ciąć, i w ogóle pomiędzy działającym a tym, co doznaje działania. Zachodzi też relacja między niezmierzonym i miarą, między poznawalnym a poznaniem, między poznawalnym zmysłowo a poznaniem zmysłowym”. Ibidem, s. 269–270. Co Szkot, odwołując się do myśli Arystotelesa, chce pokazać? Przede wszystkim chodzi mu o wskazanie różnicy między przedmiotem władzy a przedmiotem dyspozycji, ponieważ przedmiot władzy odnosi się w jakiś sposób do tej władzy, a to znaczy, że wchodzi w relację z władzą poznawczą, poruszając ją do poznania, choć wykluczone jest, by wirtualnie zawierał w sobie doskonałość tej władzy. W przypadku przedmiotu dyspozycji zawiera on w sobie w sensie wirtualnym doskonałość tej dyspozycji (nauki). Innymi słowy, według Szkota przedmiot dyspozycji w sensie właściwym jest miarą, przedmiot władzy poznawczej taką miarą nie jest. Na tym zasadza się różnica obu tych przedmiotów. Zob.: „Objectum potentiae, licet sit quandoque movens potentiam, non tamen virtualiter continet in se perfectionem potentiae, objectum autem scientiae [...] virtualiter continere in se perfectionem illius habitus. Objectum autem scientiae proprie est mensura, ex 5. Metaphysicae cap. de »ad aliquid«, non sic autem objectum potentiae respectu eius”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 18. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 21; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 21. W wersji 1B brak tego fragmentu.

⁹³ „Et istae conditiones sunt propriae objecto primo habitus, nec conveniunt propriae objecto primo potentiae”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 25. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 21; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 21.

⁹⁴ „Ergo si aliquis habitus respiceret aliqua plura per se objecta quorum quodlibet per rationem propriam contineret illum habitum virtualiter et esset mensura eius et primo terminaret actum illius habitus, objectum adaequatum esset commune ad omnia alia per se objecta”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 25. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 21; „Ergo si inter illa multa, ad quae se extendit habitus, sit aliquod unum quod solum virtualiter contineat habitum et sit mensura eius et primo terminans actum eius, illud ponetur objectum eius adaequatum”. Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 21.

Zdaniem Szkota, nie wyczerpuje to jednak wyróżnionych znaczeń adekwacji i adekwatnego przedmiotu. Jeżeli bowiem w ramach porządku wielu przedmiotów, na które rozciąga się dana dyspozycja poznawcza, istnieje jakiś jeden przedmiot wirtualnie zawierający ową dyspozycję, a ponadto spełnia dwa pozostałe warunki – to znaczy jest jej miarą oraz prymarnie określa jej działanie – to przedmiot taki też jest wyznaczony jako adekwatny przedmiot owej dyspozycji⁹⁵, lecz nie jest już czymś wspólnym pozostałym przedmiotom dyspozycji. Nauka charakteryzuje się tym, że jak pisze Szkot, „nie wszystko, co rozważa się w ramach nauki, wirtualnie ją wiąże lub jest jej miarą, bądź też jest jej celem (prymarnie ją określa). Jest jednak jakieś jedno pojęcie, w którym ostatecznie ugruntowane są wszelkie jej zasady i wnioski”⁹⁶. Tak więc to, co jest pierwszym absolutnym (*simpliciter*) przedmiotem nauki, jest czymś, co wirtualnie zawiera i wiąże wszystkie treści możliwe do poznania w jej ramach i zarazem przedmiot ten nie jest czymś wspólnym dla tego wszystkiego, co rozważa się (poznaje) w ramach danej nauki⁹⁷.

Przedmioty wzięte jako takie (same w sobie) są względem pewnej władzy poznawczej indyferentne (neutralne). Znaczący to tyle, że żaden z nich nie jest do władzy poznawczej odniesiony dzięki czemuś innemu, lecz jedynie dzięki samemu sobie. W konsekwencji władza poznawcza jest adekwatna do przedmiotu poznania tylko wtedy, gdy jest wspólna, co należy rozumieć w sensie zdolności owej władzy do orzekania o wszystkich przedmiotach danej nauki. Wspólny przedmiot zatem nie jest niczym innym, jak czymś, co orzeka się o wszystkich przedmiotach danej nauki⁹⁸. W dyspozycji poznawczej jest inaczej. Jest ona adekwatna do czegoś wspólnego wyłącznie na mocy wirtualnego odniesienia do wszystkich przedmiotów danej nauki i pod tym względem władza poznawcza różni się od dyspozycji poznawczej⁹⁹.

⁹⁵ „Sed si inter illa multa, ad quae se extendit habitus, sit aliquod unum quod solum virtualiter continet habitum et sit mensura eius et primo terminans actum eius illud poneretur obiectum habitus adaequatum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 25. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 21; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 21.

⁹⁶ „Nam non quodlibet quod consideratur in scientia est virtualiter continens ipsam vel mensura eius vel primo terminans, sed aliquod unum ad cuius rationem stat ultimate resolutio omnium principiorum et conclusionum [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 25. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 21; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 21.

⁹⁷ „Patet ergo quod simpliciter primum subiectum scientiae est tale virtualiter continens, ut dictum est, non commune ad omnia considerata in scientia”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 25. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 21; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 21.

⁹⁸ „[...] quaedam potentiae indifferenter respiciunt plura per se obiecta ita quod nullum per rationem alterius. Et ideo alicui potentiae numquam potest adaequari obiectum nisi sit commune per praedicationem omnibus subiectis [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 26. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 22; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 22. Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 128.

⁹⁹ „[...] habitui autem scientiae semper adaequatur aliquid commune secundum virtutem ad omnia, non secundum praedicationem”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 26. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 22; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 22. Zob.: L. Honnefelder: *Ens inquantum ens...*, s. 8; E.D. O'Connor: *The Scientific Character...*, s. 16–17.

Jeżeli mówi się o byciu czymś wspólnym, rozumie się przez to obszar orzekania, a wtedy władza poznawcza jest adekwatna do jakiegoś przedmiotu tylko przy założeniu, że jest on wspólnie orzekany o wszystkich przedmiotach danej nauki¹⁰⁰. Z kolei w odniesieniu do dyspozycji poznawczej Szkot utrzymuje, że jej adekwatność do czegoś wspólnego nie realizuje się w obszarze orzekania, lecz na podstawie wirtualnego odniesienia do wszystkiego, co mieści się w ramach danej nauki.

Bycie czymś wspólnym w ramach nauki wcale nie generuje istnienia jakiegoś pierwszego przedmiotu, który jest wspólny dla wszystkich pozostałych przedmiotów nauki. Szkot uważa, że nie ma przesłanek skłaniających do takiego wniosku. Problem dotyczy bowiem przyjęcia założenia, że taki przedmiot powinien gwarantować jedność danej nauki, a jedność taką można wyznaczyć tylko na podstawie podwójnego kryterium, to znaczy przez odniesienie do rodzaju i do gatunku. W razie przyjęcia kryterium określenia według rodzaju przedmiot musi być wyznaczony przez jeden rodzaj¹⁰¹. Dlatego w nauce, która posługuje się takim kryterium, jedność oznacza tylko tyle, że istnieje w niej jeden, rodzajowo określony przedmiot będący czymś wspólnym dla wszystkich innych przedmiotów takiej nauki¹⁰². W nauce wyznaczonej wedle gatunku jej jedność wynika z tego, że spośród wielu przedmiotów różnych gatunków, z których każdy jest pierwszym przedmiotem względem jednej nauki określanej gatunkowo, daje się wyabstrahować jeden wspólny przedmiot spełniający wszystkie przedstawione kryteria, to znaczy sprawiający, że owe różne gatunkowo nauki mają wspólną podstawę, podpadając pod jeden rodzaj i tym samym przynależąc do jednej nauki wyznaczonej według rodzaju¹⁰³.

Z rozważań tych wynika, zdaniem Szkota, postulat, że aby bycie czymś wspólnym zaistniało na poziomie jedności rodzajowej, wpraw musi pojawić

¹⁰⁰ Szczegółowo analizuje to R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 130–133. Znajduje się tam również odniesienie do tekstów *Lectura* i *Ordinatio*.

¹⁰¹ „Scientiae unius secundum genus est unum primum obiectum secundum genus”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 27. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 23; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 23.

¹⁰² „Ita in tali scientia secundum genus una assignatur unum subiectum commune illis subiectis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 27. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 23; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 23. Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 136–137.

¹⁰³ „Sed a multis obiectis differentibus specie, quorum quodlibet est primum obiectum respectu unius scientiae secundum speciem, potest abstrahi tale unum commune obiectum, et sic illae scientiae habent unitatem generis et ideo pertinent ad unam scientiam secundum genus”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 27. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 23; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 23. Szkot wprowadza zatem różniczenie między byciem czymś wspólnym rodzajowo i gatunkowo. Na tej podstawie można – za G. Lauriolą – wskazać, co odróżnia „poznanie” od „nauki”: „Alla seconda ragione in contrario, invece, che considerava l'objectum primum comune a tutti gli oggetti per sé della scienza e non uno (il primo) tra loro, risponde distinguendo la »comunità« di specie dalla »comunità« di genere: con la prima si soddisfa il concetto di conoscenza, con la seconda quella di scienza; per cui è possibile che l'objectum primum della scienza sia comune nella specie con gli altri, ma se ne differisca nel genere, e così essere il primum tra gli altri”. G. Lauriola: *Introduzione [...] nella Lectura e nell'Ordinatio...*, s. 70.

się jedność na poziomie gatunkowym. Jeśli bowiem uwzględni się wielość przedmiotów wyodrębnionych na podstawie gatunku — co wydaje się konieczne, gdyż w jednym rodzaju mieści się wiele gatunków, zatem również wiele przedmiotów gatunkowych — to wyznaczony gatunkowo jeden pierwszy przedmiot charakteryzuje się tym, że wszystkie pozostałe przedmioty zawierają się w nim wirtualnie; innymi słowy, taki pierwszy przedmiot wirtualnie wiąże w sobie wszystkie pozostałe przedmioty danej nauki¹⁰⁴. Szkot precyzuje swą myśl, wskazując, że w przedmiocie wyznaczonym jako wspólny w ramach jakiejś nauki istnieje jedna racja (istota, zasada) pierwszego przedmiotu, która będąc adekwatna do tego wszystkiego, co mieści się w obszarze danej nauki, jednocześnie pozwala ująć całość tej nauki w jednym terminie (pojęciu). Rację taką rozumie się dwojako: bądź w sensie wyznaczania wspólnego terminu (pojęcia) wedle istoty i prymarnie, bądź też z pominięciem istoty i prymarności. Jednak nieuwzględnienie istoty i prymarności skutkuje tym, że w pierwszym przedmiocie brak zasady miary i zawierania się, co w konsekwencji prowadzi do wniosku, że nawet jeśli wspólny przedmiot można ogólnie (*communiter*) określić jako pierwszy przedmiot, to jednak pozostaje on przedmiotem niedoskonałym. Jego niedoskonałość ujawnia się podczas porównania go z takim pierwszym przedmiotem, który ma w sobie rację (zasadę) określania (*rationem assignatam*), czyli może coś wyznaczać, ponieważ mając taką rację, spełnia zarazem warunek bycia adekwatnym w trzech aspektach: w zawieraniu tego wszystkiego, co mieści się w ramach danej nauki, w prymarnym wyznaczaniu terminu wspólnego dla danej nauki oraz pod względem bycia zasadą miary¹⁰⁵.

Spróbujmy teraz podsumować i wskazać, jak Szkot wyznacza wspólny przedmiot nauki. Czyni to na dwa sposoby:

¹⁰⁴ „Sed cuiuslibet scientiae unius secundum speciem, quamvis multa distincta secundum speciem consideret, tamen eius obiectum primum unum secundum speciem est in quo virtualiter omnia continentur”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 27. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 23; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 23.

¹⁰⁵ „[...] in obiecto communi quod communiter assignatur in scientiis est una ratio primi obiecti quae est adaequata in terminando et hoc sive in terminando per se et primo sive non primo et per se. Deficit autem ratio mensurandi et continendi. Et ideo, licet tale obiectum commune secundum aliquid posset dici communiter primum obiectum, hoc tamen est imperfecte respectu istius primi obiecti quod habet rationem assignatam, quia illud est adaequatum in mensurando et in continendo et etiam in terminando primo”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 27. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 23; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 23. Zob.: „Die Definition des ersten Objekts der Wissenschaft als etwas Gemeinsamen fehlt der Sinngehalt des Ermessens und des Enthaltens (*ratio mensurandi & continendi*). Obwohl das erste Objekt einer gewissen Wissenschaft auf eine bestimmte Weise und »communiter« gemeinsames Objekt genannt werden kann, ist diese Bestimmung noch unvollkommen bezüglich des ersten Objekts der Wissenschaft. Es kann behauptet werden, daß diese Bestimmung für den Begriff des ersten Objekts der Wissenschaft eigentlich irrelevant ist. Die erste festgestellte Definition des ersten Objekts der Wissenschaft besteht darin, daß es im Ermessen (*in mensurando*), im Enthalten (*continendo*) und auch im Terminieren der Wissenschaft adäquat ist”. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 138–139.

Po pierwsze, wyznacza go wyłącznie na podstawie rodzaju, a w takim przypadku pomijane są inne przedmioty zawarte w danej nauce, które ujęte są z perspektywy gatunkowej.

Po drugie, wyznacza taki przedmiot, uwzględniając gatunek, a wtedy jest on pierwszym przedmiotem w sensie niedoskonałym, ponieważ zawiera tylko jeden warunek konieczny do spełnienia, aby o takim przedmiocie mówić. Cechuje go bowiem bycie adekwatnym, lecz tylko w obszarze orzekania (to znaczy za pomocą zgodności terminów), brak mu zaś warunków bycia miarą i zawierania w sobie wszystkich tych przedmiotów, które przynależą do danej nauki¹⁰⁶.

Przy takim założeniu Szkot ostatecznie stwierdza, że spełnianie trzech koniecznych warunków (zasad) bycia pierwszym przedmiotem nie ma miejsca wtedy, gdy przedmiot taki jest tylko wspólny wszystkim pozostałym przedmiotom w ramach jakiejś jednej nauki. Aby przedmiot taki spełniał wszystkie przypisane mu warunki, musi mieć podstawową cechę, konieczną do uznania go za pierwszy właściwy przedmiot nauki, to znaczy musi zawierać w sobie i wiązać w sensie wirtualnym wszystko to, co w ramach danej nauki może być poznane. Pierwszy przedmiot nauki wyznacza więc Szkot w sensie ontycznym, a nie logicznym (jako podmiot orzekania) i to zasadniczo różni jego pogląd od stanowisk Tomasza z Akwinu i Henryka z Gandawy.

Ontyczny status pierwszego przedmiotu nauki

Takie rozumienie pierwszego przedmiotu rodzi jednak kolejną wątpliwość, którą mocno akcentują przeciwnicy wirtualności. Jeżeli bowiem zgodzić się na to, że coś zawiera w sobie wirtualnie jakąś wiedzę możliwą do poznania przez intelekt (*notitiam intellectus*), to w konsekwencji trzeba również uznać, że owo coś nie istnieje wyłącznie w intelekcie — nie ma wyłącznie statusu bytu myślnego, lecz istnieje także poza intelektem (realnie). Wyklucza się to jednak ze statusem takiego przedmiotu, ponieważ jako przedmiot, który może być poznany, ma on status istnienia myślnego — jest

¹⁰⁶ „Ubi assignatur subiectum commune, vel est primum subiectum unius scientiae tantum secundum genus et ideo abstractum ab objectis specialibus multarum scientiarum secundum speciem; vel si assignatur tale objectum respectu scientiae unius secundum speciem, imperfecte est primum, quia unam condicionem habet, scilicet adaequare in terminando, et in duabus aliis deficit”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 27. Fragment ten powraca jeszcze tylko w Add. M., prol., q. 1, a. 2, 23.

bowiem powszechnikiem, powszechnik zaś istnieje wyłącznie w umyśle (intelekcje), a nie poza nim¹⁰⁷.

Można zapytać: z czego to wynika? W koncepcji Szkota coś, co wirtualnie zawiera w sobie jakąś potencjalność bycia pojmowanym, należy uznać za czynnik poruszający (*motivum*) intelekt do poznania tego czegoś¹⁰⁸. W sposób oczywisty zaś to, co porusza, musi być czymś innym od tego, co jest poruszane. Zatem jeśli czynnik poruszający wirtualnie zawiera intelektualną wiedzę, to nie może istnieć w intelekcie – jego bytowanie bowiem nie jest bytowaniem w intelekcie, lecz poza nim¹⁰⁹. Ale w jaki sposób przyjąć pozamyślne bytowanie powszechnika, skoro ze swej istoty bytuje on wyłącznie w intelekcie? Poza tym odnotować należy jeszcze fakt, że to, co porusza, i to, co jest zdolne do bycia poruszonym, są różnymi przedmiotami. Skoro tak, to w świetle przyjętego tu rozwiązania w odniesieniu do pozamyślnego istnienia powszechnika różniące się między sobą poruszający i poruszany muszą różnić się nie tylko myślnie, lecz również pozamyślnie. Dobrym uzasadnieniem tej tezy wydaje się przykład: gdyby poza intelektem nie istniała żadna różnica między poruszającym a poruszonym, wówczas drewno mogłoby się zapalić dzięki czemuś, co istotowo w nim tkwi. Wiadomo jednak, że do zapalenia drewna wymagane jest zadziaływanie innych czynników, niemieszczących się w istocie samego drewna, lecz bezwarunkowo niezbędnych, by je zapalić¹¹⁰.

¹⁰⁷ „Quod continet virtualiter aliquam notitiam intellectus, non habet esse in intellectu. Obiectum scibile habet esse in intellectu, quia est universale, et universale non est in re extra nec in sensu [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 16. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 24; „Omnis actus et habitus intellectus virtualiter continetur praecise in aliquo quod est in virtute phantastica. Non ergo obiectum intelligibile continet virtualiter habitum scientiae. [...] Quia obiectum intelligibile sub ratione per se intelligibilis non habet esse in virtute phantastica, quia nihil ibi habet esse nisi sub ratione singularis. Obiectum intelligibile est per se universale”. Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 24.

¹⁰⁸ Zob. G. Lauriola: *Introduzione [...] nella Lectura e nell'Ordinatio...*, s. 69–70. Por. C. Bérubé: *De l'homme...*, s. 139–142.

¹⁰⁹ „Quia quod continet virtualiter notitiam intellectus, est motivum intellectus ad illam. Sed motivum est distinctum subiecto a mobili. Ergo ut est continens, non habet esse in intellectu”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 16. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 24; „Sed movens et motum sunt distincta non solum ratione, sed subiecto, aliter enim idem esset per se in actu et per se in potentia simul et semel”. Rep. 1B, prol., q. 1, 24s.; „Quia movens distinguitur subiecto a moto, nihil autem in parte intellectiva potest distingui subiecto ab intellectu. Illud autem virtualiter continet actum vel habitum intellectus movet intellectus, non habet esse per se in parte intellectiva, et habet esse in nobis, quia »intelligimus cum volumus«, 2. De Anima. Ergo praecise habet esse in virtute phantastica”. Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 24. Zagadnienie sięgające do Arystotelesowskiego rozumienia powszechnika wyczerpująco omawia R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 84–93. Zdaniem Laurioli, Arystoteles na poziomie logicznym utożsamia powszechność z prymarnością, co sprawia, że w sensie ontycznym pierwszy przedmiot to coś, od czego zależą wszystko inne, lecz on sam nie zależy już od niczego innego. Zob. G. Lauriola: *Introduzione [...] nella Lectura e nell'Ordinatio...*, s. 67.

¹¹⁰ „Quia si negteur, pari ratione dicetur quod in quolibet movens potest esse idem subiecto cum moto. Et tunc lignum calefaciet se per aliquid quod est subiective in illo, licet ad calefactionem illam requirantur multa alia sicut causae sine quibus non”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 17. Por.: Add. M., prol., q. 1, a. 2, 25; Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 25.

Badając przedstawioną wątpliwość, Szkot zauważa w tym rozumowaniu nieścisłości. Można bowiem zgodzić się – i tak, zdaniem Szkota, czyni wielu – na przesłankę, to znaczy, że powszechnik, a właściwie skutki zmysłowego aktu poznawczego, czyli obrazy zmysłowe (*phantasmata*), istnieją w intelekcie, jednak wcale nie prowadzi to prostą drogą do wniosku, że nie mogą one istnieć w jakikolwiek sposób poza intelektem. Zdaniem Szkota, rozumowanie opiera się tu na kluczowym rozróżnieniu dwóch możliwości istnienia w czymś (*esse in*), to znaczy istnienia w sensie subiektywnym oraz istnienia w sensie obiektywnym. Argument u swej podstawy zawiera odniesienie do związku, który łączy te typy istnienia, i to ten związek może wzbudzać pewne wątpliwości¹¹¹. Szkot ujmuje to tak: „Choć rozróżnienie to jest dobre, jednak nie w pełni pozwala uniknąć trudności, ponieważ coś może istnieć w intelekcie w sensie obiektywnym tylko wtedy, gdy albo zakłada się aktualną obecność [czegoś takiego – J.S.] jako takiego, albo [obecność – J.S.] w czymś reprezentującym to coś, co realnie istnieje”¹¹².

Co Szkot chce przez to powiedzieć? Tylko tyle, że aby można było uznać adekwację w procesie poznania, przedmiot poznania musi istnieć obiektywnie (czyli jako przedmiot) w intelekcie, co wydaje się zrozumiałe, ale obiektywne istnienie przedmiotu poznania w intelekcie wiąże się z koniecznością aktualnego istnienia tegoż przedmiotu poza intelektem. Można jeszcze przyjąć istnienie tego przedmiotu w czymś, co go przed intelektem reprezentuje, a w takim przypadku warunek aktualnego istnienia również jest zachowany, gdyż jako adekwatny musi istnieć przedmiot będący jego reprezentacją. Wtedy jednak zmienia się sposób istnienia przedmiotu poznania, to znaczy nie jest on już obecny w sensie istnienia obiektywnego (przedmiotowego) względem czegoś obecnego realnie, a to prowadzi w rezultacie do absurdu wniosku: nauka dotyczyłaby wówczas czegoś nieistniejącego (w znaczeniu istnienia realnego – jako autonomiczny realny przedmiot), byłaby zatem wiedzą o czymś fikcyjnym. W pierwszej kolejności bowiem poznawałoby się przedmiot istniejący obiektywnie w intelekcie, i byłoby to poznanie niezależne od jakiegokolwiek odniesienia do rzeczywistości, a więc wiedza dotyczyłaby czegoś nierealnego. Z uwagi na niemożliwość uznania takiego stanowiska należy przyjąć, że przedmiot poznania musi zakładać istnienie czegoś, co go reprezentuje¹¹³.

¹¹¹ „Ad secundam instantiam de phantasmatis aliqui concedunt antecedens et negant consequentiam. Et ad probationem consequentiae videtur posse responderi distinguendo de »esse in« subjective et objective [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 28. Por.: „Ad istam rationem videtur posse responderi distinguendo de »in« objective et subjective [...]”. Add. M., prol., q. 1, a. 2, 28; „Et quando probatur quod intelligibile non habet esse in virtute phantastica, potest responderi distinguendo de »esse in« objective et subjective [...]”. Rep. 1C, prol., q. 1, a. 2, 28.

¹¹² „Sed licet haec distinctio sit bona, non tamen evadit difficultatem, quia nihil potest esse in intellectu objective nisi vel obiciatur intellectui praesentialiter in se ipso vel in aliquo repraesentativo eius realiter existente”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 28.

¹¹³ „Nunc autem obiectum scibile non oportet primo modo obici ad hoc ut praeintelligatur, quia de non ente est scientia, ergo oportet quod obiciatur in aliquo repraesentativo”. Rep. 1A, prol., q. 1,

Szkot wyraża przekonanie, że przy zachowaniu takiego warunku odnośnie do badanego zagadnienia można wyprowadzić dwa następujące wnioski:

1. Przyjmując w intelekcie subiektywne istnienie czegoś reprezentującego przedmiot poznania i zarazem poruszającego intelekt do poznania tego przedmiotu, należy uznać, że to, co porusza, i to, co jest poruszane, nie są jakimiś różnymi przedmiotami, lecz w sensie przedmiotowym są czymś jednym. Eliminuje to zatem założenie argumentu mówiące, że poruszający i poruszany są różnymi przedmiotami¹¹⁴.

2. Nawet jeśli założyć, że w intelekcie nie ma czegoś reprezentującego przedmiot poznania, to mimo wszystko i tak poznaje się ten przedmiot, ponieważ poznanie uwarunkowane jest jeszcze innym determinującym czynnikiem, mianowicie wolą. Innymi słowy, proces poznania musi być poprzedzony chęcią poznawania¹¹⁵. Gdy tak się dzieje, wtedy coś, dzięki czemu zachodzi poznanie, musi mieć status istnienia realnego, czyli jest poznawane za pomocą zmysłów jako coś realnego. W innym wypadku faktycznie poznanie dotyczy czegoś nieistniejącego, fikcyjnego¹¹⁶.

Opierając się na tych wnioskach, formułuje Szkot następujący wniosek odnośnie do rozumienia wirtualnego zawierania w sobie: „Nic, co istnieje realnie, nie zawiera wirtualnie jakiegoś pojęcia naszego intelektu, jeśli nie jest ono pewną szczególną (gatunkową) formą zmysłową. Tak więc nie jest przedmiotem inteligibilnym, ponieważ – jak zostało stwierdzone wcześniej – przedmiot inteligibilny jest powszechnikiem, a powszechnik posiada jedynie istnienie w intelekcie”¹¹⁷. Szkot przyjmuje więc, że poznanie jest zakorzenione w realnie istniejącej formie zmysłowej (*species sensibilis*) poznawanej za pomocą zmysłów. W konsekwencji widzi możliwość obrony stanowiska, że pierwszy przedmiot nauki wirtualnie zawiera w sobie wszystko to, co jest poznawane w ramach tej nauki, ponieważ owa wirtualność zachowana jest dzięki realnemu istnieniu w rzeczy formy zmysłowej, którą w akcie poznania wydobywa intelekt. Przyjęcie realnego istnienia takiej formy, wywołującej

a. 2, 28. Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 94–96. Odnośnie do terminu „reprezentacja” ważne uwagi można znaleźć w: O. Boulnois: *La présence chez Duns Scot.* In: *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*. Ed. by L. Sileo. Vol. 1. Rome 1995, s. 110–112. Reprezentacja jest tam odniesiona do tego, „co jest dane obecnie”, i do intuicji.

¹¹⁴ „Si illud est subiective in intellectu et movet intellectum ad notitiam objecti quod repraesentat, ergo movens et motum non sunt distincta subiecto”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 28. Obowiązuje tu zasada: *movens et motum sunt simul*. Szerzej na ten temat zob. O. Boulnois: *La présence...*, s. 99–100.

¹¹⁵ Szkot odwołuje się tu do Arystotelesa i dzieła *O duszy* (II, 5, 417b 24). Przeł. P. Siwek. W: *Arystoteles: Dzieła wszystkie*. T. 3. Warszawa 1992.

¹¹⁶ „Si illud non est subiective in intellectu et est in nobis, quia »intelligimus cum volumus«, ergo est in parte sensitiva”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 28.

¹¹⁷ „[...] nihil realiter existens continet virtualiter aliquam notitiam intellectus nostri nisi aliqua specifica forma sensata, non ergo obiectum intelligibile, quia, ut argutum est prius, obiectum intelligibile est universale et universale non habet esse nisi in intellectu”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 28.

w intelekcie obraz poznawczy realnej rzeczy, pozwala zarazem uniknąć trudności wynikających z wyłącznie myślnego statusu powszechnika i niemożliwości istnienia tego, co wirtualne w intelekcie¹¹⁸.

Poznanie jest więc, według Szkota, współpracą intelektu czynnego z obrazem zmysłowym (*phantasma*) prowadzącą do wytworzenia formy intelektualnej (*species intelligibilis*), istniejącej w duszy. *Species intelligibilis* reprezentuje poznawany przedmiot jako taki, to znaczy reprezentuje go w jego formalnej niezmienniej treści, a pomija zmienną treść realną¹¹⁹. Staje się zatem warunkiem zachodzenia procesu poznawczego, gdyż dzięki *species intelligibilis* intelekt może poznać przedmiot w jego czystej niezmienniej treści (a więc wydobyć w procesie abstrakcji jego ogólną formę), pomijając wszystko to, co w nim szczegółowe i podlegające zmianie. Szkot wychodzi tu od Arystotelesowego rozumienia procesu poznawczego, w którym można wyróżnić trzy etapy poznania: wrażenie zmysłowe, wydobywanie ogólnej formy poznawanego przedmiotu oraz – na koniec – samodzielne działanie intelektu czynnego prowadzące do wytworzenia obrazu poznawczego (*species intelligibilis*)¹²⁰.

Krytyka *species intelligibilis*

Istnienie formy intelektualnej (*species intelligibilis*) jako warunku procesu poznania było jednak kwestionowane. Do grona myślicieli odrzucających konieczność jej istnienia należeli przede wszystkim Henryk z Gandawy i Gotfryd z Fontaines, którzy w najogólniejszych zarysach obrazu poznawczy w procesie poznania uważali za zbyteczny¹²¹.

¹¹⁸ Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 205–206.

¹¹⁹ L. Honnefelder: *Ens inquantum ens...*, s. 199. Por.: M. Chabada: *Ján Duns Scotus...*, s. 27; O. Boulnois: *La présence...*, s. 111.

¹²⁰ Podaję za: M. Chabada: *Ján Duns Scotus...*, s. 51–52. W przypisach 105–115 (s. 63–64) przywołana jest literatura przedmiotu. Miejsce *species intelligibilis* w teorii poznania Szkota omawia M. Chabada: *Cognitio intuitiva et abstractiva. Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant*. Mönchengladbach 2005, s. 11–15.

¹²¹ „Scotov postoj v tejto problematike sa objasní z diskusie s mienkami Henricha z Gentu a Gottfrieda z Fontaines. Tito myslitelia pokladali *species intelligibilis* pre procesu abstrakcie z rozličných dôvodov za zbytočnú”. M. Chabada: *Ján Duns Scotus...*, s. 53. W Prologu z *Reportatio* Szkot dyskutuje zasadniczo tylko stanowisko Gotfryda, choć w wielu punktach pozostaje ono zbieżne z poglądem Henryka. Zbieżność ta zawiera się w dwóch argumentach. Po pierwsze, początkiem procesu poznawczego jest forma zmysłowa, która musi zostać „wtłoczona” do odpowiedniego organu zmysłowego, a gdy to nastąpi, forma ta staje się obrazem w wyobraźni i podlega procesowi abs-

Gotfryd utrzymywał, że tym, co porusza intelekt do poznania, jest forma zmysłowa (*species sensibilis*), która wychodząc od poznawanego przedmiotu (rzeczy postrzeganej zmysłowo), porusza intelekt do poznania i jawi się w nim jako powszechnik. Tym samym – stwierdzał Gotfryd – nie ma potrzeby przyjmowania jakiejś osobnej formy poznawczej (*species intelligibilis*) poruszającej intelekt do zdobycia pewnej wiedzy, nie sposób zatem przyjąć, że wirtualnie bądź formalnie zawiera się ona w intelekcie¹²². Gotfryd pogląd swój uzasadniał, podając trzy argumenty.

Po pierwsze, nic nie może poruszać samego siebie. Dzieje się tak dlatego, że to, co poruszające, znajduje się w akcie, to zaś, co poruszane, jako poruszane pozostaje w możności. Z kolei jedno i to samo nie może jednocześnie pozostawać w stanie aktu i możności, gdyby bowiem tak było, wówczas – przyjmując, że coś uczestniczy w akcie całościowo, to znaczy całe jest w akcie, i podobnie, coś jest w możności, jeśli jest w możności całe – doszłoby do sytuacji, w której coś, ujęte jako całość, jednocześnie działałoby i byłoby czymś, co działanie przyjmuje. Stan taki należy odrzucić, zatem ostatecznie to, co poruszane, i to, co poruszające, muszą być różnymi rzeczami (przedmiotami)¹²³.

trakcji dokonanej przez intelekt czynny, który dzięki temu zyskuje wiedzę o istocie przedmiotu reprezentowanego przez formę zmysłową, przekształconą w obraz w wyobraźni. Zatem to, co istnieje w intelekcie, jest jedynie obecnością w wyobraźni. Z tego powodu, według Henryka, organiczne istnienie obrazu poznawczego w intelekcie jest zbędne. Drugi argument odwołuje się do następującej racji: istnienie obrazu poznawczego wyklucza jeden z ważnych czynników dotyczących procesu myślenia, to znaczy wyklucza możliwość ujęcia istoty przedmiotu w procesie wyobrażania sobie, gdyż wówczas istotę przedmiotu reprezentowałby ów obraz poznawczy. Henryk zauważa jednak, że jest to sprzeczne z Arystotelesowskim postulatem *conversio ad phantasmata*, w którym w wyobraźni można ująć istotę przedmiotu (ściśle mówiąc, jej *quod quid erat esse*). Podaje ją za: ibidem. Szkot odnosi się do stanowiska Henryka w Ord. I, d. 3, p. 3, q. 1, 340–343.

¹²² „Hic dicit quidam sic quod species intelligibilis nec virtualiter nec formaliter potest movere intellectum ad aliquam notitiam; species autem sensibilis potest movere, et cum stat quod obiectum intelligitur sub ratione universalis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 29. Co ciekawe, Gotfryd nie odrzuca kategorycznie istnienia *species intelligibilis*, lecz raczej odrzuca przypisywanie jej jakiegokolwiek aktywności w procesie poznania. Zob. M. Chabada: *Cognitio intuitiva...*, s. 103–106.

¹²³ „[...] idem non potest movere se. Et est una praecipua eius ratio. Quia movens est in actu tale quale motum est in potentia. Et idem non potest simul esse in actu et in potentia, quia hoc est principium metaphysicum notum ex repugnantia istorum principiorum generalium, et si negetur alicubi, pari ratione negetur ubique. Ista eadem ratio concludit quod movens et motum non possunt esse idem subiecto. Quia si sic, licet alterum esset appropriate ratio agendi et alterum patiendi, tamen totum ut totum ageret et pateretur, quia agere et pati est totius, et sic totum esset in actu et totum in potentia”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 30–31. Gotfryd z Fontaines odrzuca zatem istnienie formy poznawczej w intelekcie, co trzeba przyjąć, jeśli założyć istnienie pierwszego przedmiotu nauki, który wirtualnie zawiera wszystko to, co w jej ramach może być poznawane, wychodząc od ontycznych różnic między tym, co działa, a tym, co działanie przyjmuje. Jednocześnie w przeciwieństwie do Szkota – czym zajmę się szerzej w dalszej analizie – Gotfryd bycie w akcie rozumie w sensie całościowym, to znaczy coś, co jest w akcie, jest w nim substancjalnie, w całości. Podobnie w odniesieniu do możności. Szerzej na temat całości wywodów Gotfryda zob. Godefridus de Fontibus: *Quodlibeta* 5, q. 10 (*Les Quodlibets cinq, six et sept*. Ed. M. De Wulf, J. Hoffmanns. [Les Philosophes Belges. T. 3]. Louvain 1914); 6, q. 7 (ibidem); 9, q. 19 (*Les Quodlibets cinq, six et sept*. Ed. M. De Wulf, A. Pelzer. [Les Philosophes Belges. T. 4]. Louvain 1914).

Po drugie, wychodząc z takiego założenia, Gotfryd przyjmuje, że tym, co porusza ludzki intelekt do poznania, rozumianym jako akt, który działa na pozostający w możności (bierny) intelekt, musi być coś różnego pod względem podmiotowym od intelektu. Tym czymś jest obraz zmysłowy (*phantasma*). Obraz zmysłowy jest przedmiotem różnym od intelektu, ponieważ to on jest w stanie poruszyć intelekt do poznania¹²⁴. Gotfryd wykazuje to, odwołując się do struktury duszy. Duszę można bowiem ujmować dwojako: w sensie ścisłym (ze względu na jej istotę), a wtedy jest ona czymś usytuowanym gdzieś w ciele¹²⁵; można ją jeszcze ujmować w znaczeniu pewnej władzy, jaką ma. Odnośnie do ujęcia duszy przez pryzmat posiadanej przez nią władzy zarysowują się dwie możliwości jej istnienia: albo jako czegoś organicznego, usytuowanego gdzieś w ciele, albo jako czegoś nieorganicznego, nieistniejącego w żadnej części ciała. I to ostatnie przysługuje intelektowi będącemu czymś nieorganicznym¹²⁶. Gotfryd wnioskuje na tej podstawie, że analogicznie do tego, jak władza istniejąca w jednej części ciała może być zasadą poruszenia czegoś innego, usytuowanego w innej części, podobnie to, co jest organiczną częścią ciała jako coś różnego, może być zasadą poruszenia intelektu, który jako nieorganiczny nie jest usytuowany w żadnej części ciała. Taką zasadą „poruszającą” intelekt do poznania jest obraz zmysłowy (*phantasma*), a intelekt tak ujęty jest intelektem czynnym¹²⁷. Nie ma zatem konieczności przyjmowania istnienia jakiejś dodatkowej *species intelligibilis*, będącej skutkiem działania intelektu (czynnego) i owego obrazu zmysłowego.

Po trzecie, analizuje Gotfryd naturę intelektu czynnego i naturę realnie istniejącego przedmiotu (rzeczy). Twierdzi, że intelekt czynny odnosi się do formy zmysłowej, wychwytyjąc wyłącznie jej istotę (*quidditas*). Z kolei odnośnie do realnie istniejącego przedmiotu jednostkowego (*individuum*) w jego naturze leży to, że można w nim uchwycić tylko jego istotę (*quidditas*). Owa istota, wykluczając przysługujące przedmiotowi przypadłości, ma charakter ogólny i poznaje się ją za pomocą intelektu biernego¹²⁸. Zatem żadna *species intelligibilis* do poznania nie jest potrzebna.

¹²⁴ „Quia phantasma est sufficientur distinctum subiecto ab intellectu, ut possit ipsum movere”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 32.

¹²⁵ „Quia anima potest considerari secundum rationem essentiae, et sic ubique est in corpore”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 32.

¹²⁶ „Alio modo secundum rationem potentiae, et tunc si organicae, est in determinata parte corporis si non organicae qualis est intellectus, est in nulla parte corporis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 32.

¹²⁷ „Sicut ergo potentia existens in una parte corporis potest esse principium movendi aliam in alia parte corporis, sic illud quod est in determinata parte corporis potest esse principium movendi intellectum qui sub ratione potentiae non est in aliqua parte corporis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 32.

¹²⁸ „Haec est natura intellectus agentis quod cum tactu spirituali et virtuali luminis sui contingit phantasma solum quantum ad illud quod pertinet ad quidditatem eius [...] haec est natura obiecti singularis quod sit praecise tactum secundum suam quidditatem, et quidditas, ut sic attingitur praeter accidentia designantia, habeat rationem universalis et apprehenditur ab intellectu possibili”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 33. W wersji 1B (q. 1, 32) czytamy: „Uterius sciendum quod anima triplici-

W rezultacie Gotfryd odrzuca stanowisko, że jakaś zawarta wirtualnie i formalnie w intelekcie *species intelligibilis* porusza go do poznania, wskazując jednocześnie, że uczynić to może wyłącznie obraz zmysłowy (*phantasma*), otrzymany w wyniku poznania zmysłowego, dokonanego za pomocą zawartej w realnie istniejącym przedmiocie formy zmysłowej (*species sensibilis*).

Szkotowa krytyka stanowiska Gotfryda z Fontaines

Szkot wnikliwie analizuje przedstawiony pogląd i krok po kroku obala racje Gotfryda, precyzując zarazem własne stanowisko w kwestii *species intelligibilis*. Spróbujmy pójść Szkotowym tokiem rozumowania.

Szkot odrzuca stwierdzenie Gotfryda, jakoby tylko zmysłowy obraz poznawczy mógł poruszyć intelekt do poznania, gdyż jest on różny (przedmiotowo) od intelektu, a to, co porusza, nie może jednocześnie być poruszany. Przeciwno temu wysuwa trzy argumenty.

Pierwszy argument. Podmiot i przypadłość, choć różnią się w obszarze orzekania, to jednak pod względem ich przedmiotu pozostają nierozróżnialne, w czego następstwie coś, co ma ten sam podmiot, będzie miało również tę samą przypadłość. Dusza poznająca pod względem jej przedmiotu jest tym samym, co moc (władza) wyobraźni, i w konsekwencji intelekt utożsamia się z wytworem wyobraźni (*phantasma*), który przebywa (mieści się) w tej władzy¹²⁹. Wynika z tego, że między obrazem zmysłowym i intelektem nie ma żadnej przedmiotowej różnicy rozumianej w ten sposób, że byłyby one dwoma odrębnymi przedmiotami, nie ma zatem żadnej podstawy, by uznać je za dwa odrębne przedmioty¹³⁰.

ter potest considerari, vel ratione essentiae secundum se, vel ratione potentiae organicae, vel ratione potentiae non organicae. Sub prima ratione est in quaelibet parte tantum, sub tertia in nulla. Et sic phantasma est ratio movendi intellectum”.

¹²⁹ Ważna uwaga dotycząca przedstawionego tu wywodu: „Scotus believes the spiritual soul is one simple spiritual substance; its powers or faculties are only formally, not really distinct from it, though their respective acts of intellection and sense perceptions are really distinct accidents. But since accidents reside in the soul as modes of being, one and the same real thing is both mover and moved”. *Reportatio...*, s. 14, przypis 19.

¹³⁰ „Accidens et subiectum sunt indistincta subiecto, ergo cuicumque subiectum est idem, et accidens erit idem illi. Anima autem intellectiva est eadem subiecto virtuti phantasticae. Ergo et intellectus est idem illi, ergo et phantasmati quod est in ista virtute”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 34. Por.: „Accidens et subiectum sunt idem subiecto, ergo cuilibet unum est idem, et reliquum. Sed essentia animae est idem subiecto phantasmati, ergo etc.”. Rep. 1B, prol., q. 1, 34.

Według Szkota można się zgodzić na uznanie intelektu za coś nieorganicznego, zatem niemieszczącego się w żadnej części ciała. Intelekt nie mieści się w żadnej części ciała, ponieważ realnie i bez różnicy wypełnia całe ciało, a więc to, że nie mieści się w żadnej części ciała, nie znaczy, że wcale nie ma go w ciele. Gdyby istniał wyłącznie w organie wyobraźni (*in organo phantasiae*), to byłby nieodróżnialny przedmiotowo od tej władzy. Trzeba zatem zgodzić się na to, iż jest on identyczny z władzą odpowiedzialną za tworzenie zmysłowych obrazów poznawczych – pod względem przedmiotowym pozostają one identyczne¹³¹. W świetle takiej argumentacji stanowisko Gotfryda wydaje się nie do utrzymania.

Drugi argument. Jeśli obraz zmysłowy porusza intelekt do poznania, to w zaistniałej relacji stanowi on przyczynę skutku, którym jest wiedza uzyskana przez intelekt. Przyczyna ta odróżnia się od skutku, można ją zatem nazwać przyczyną wieloznaczną. Szkot stwierdza, że jeśli taka przyczyna jest jedyną przyczyną skutku – a tak uważa Gotfryd odnośnie do obrazu zmysłowego poruszającego intelekt – to musi być przyczyną zasadniczą i całkowitą skutku. Wtedy jednak jest doskonalsza od jej skutku. Na tej podstawie Szkot wnioskuje, że obraz zmysłowy musi być najdoskonalszym aktem, który może pojawić się w umyśle, skoro – jak uczy Gotfryd – tylko on porusza intelekt do poznania przedmiotu, który w owym obrazie zmysłowym znajduje reprezentację¹³². Zdaniem Gotfryda zatem, intelekt pełni w poznaniu czysto pasywną funkcję, a jego wiedza jest skutkiem działania obrazu zmysłowego¹³³. Szkot jednak zwraca uwagę, że stoi to w sprzeczności z ogólnie przyjmowanym wśród filozofów przekonaniem, które swymi korzeniami sięga myśli Arystotelesa, że najdoskonalszym dla człowieka aktem jest akt osiągania szczęśliwości płynącej z poznawania przyczyn rzeczy, a do tego potrzeba czynnego udziału intelektu¹³⁴. Można jeszcze rozważyć pogląd, że intelekt czynny w ramach ludzkiego rozumu jest czynnikiem działającym zasadniczo na wszystkie wtórne akty rozumu. Pogląd taki – jak się wydaje – odrzucał jednak nawet Gotfryd, gdyż według Szkota uważał on raczej, że intelekt czynny nie działa na intelekt bierny jako przyczyna sprawcza (tą bo-

¹³¹ „[...] quod intellectus in nulla parte corporis est, verum est determinate, sed in qualibet est realiter et indistincte. Unde sicut si esset in solo organo phantasiae, esset indistinctum subiecto illi potentiae, ita cum sit in alia potentia nec tamen minus vere in ista, non minus est idem subiecto isti”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 35.

¹³² „[...] causa aequivoca principalis et totalis est perfectior effectus. Igitur phantasma erit perfectius quocumque actu secundo qui potest haberi in mente, quia phantasma secundum istum movet intellectum ad notitiam obiecti quod repraesentat”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 36. Por.: „Item, agens totale et principale et aequivocum est nobilius passo”. Rep. 1B, prol., q. 1, 36.

¹³³ „According to Godfrey, the intellect is purely passive in knowing, and its information is the effect of the phantasm or sense image it as an equivocal [or unlike] cause”. *Reportatio...*, s. 14, przypis 21.

¹³⁴ „Et secundum hoc sequitur quod felicitas non erit actus perfectissimus, quod est contra philosophos [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 36.

wiem jest obraz zmysłowy), ale jedynie w aspekcie formalnym¹³⁵. Tak więc, intelekt czynny nie różni się pod względem przedmiotowym od intelektu biernego, a to powoduje, że nie można go także uznać za zasadniczy akt innych aktów rozumu (nie działa w sensie skutkowym). Ponadto trudno uznać, że intelekt czynny ma możliwość oddziaływania na obrazy zmysłowe, ponieważ zaprzeczał temu sam Gotfryd, gdy podkreślał, że intelekt czynny działa co najwyżej w obszarze intelektu biernego i w żaden sposób nie oddziałuje na obrazy zmysłowe¹³⁶.

Trzeci argument. Gotfryd podkreśla, że mocą działania intelektu czynnego obraz zmysłowy reprezentuje ogólność. Na to z kolei Szkot odpowiada, że zmysłowy obraz poznawczy nie reprezentuje za sprawą intelektu czynnego tego, co ogólne (powszechnika), jak bowiem pisze: „Intelekt czynny, ponieważ jest władzą naszej duszy, oznacza władzę, i w konsekwencji podobnie jest z jego działaniem (aktem)”¹³⁷. Szkot argumentuje, że tak rozumiany intelekt czynny jest sprawnością (dyspozycją do) tworzenia zmysłowego obrazu poznawczego. W czynniku biernym – a takowym jest tu obraz zmysłowy – nie ma niczego, co warunkowałoby, jako przyczyna, działanie czynników aktywnych (aktów). Nie sposób więc zanegować istnienia formy poznawczej (*species intelligibilis*), spełniającej takie zadanie, ponieważ odrzucając istnienie formy poznawczej, neguje się zarazem istnienie pamięci w umyśle, co wydaje się z oczywistych względów nie do przyjęcia¹³⁸.

¹³⁵ „[...] si dicatur intellectum agentem esse principale agens respectu aliorum actuum secundorum in mente, hoc negat ista opinio, quia intellectus agens est indistinctus subiecto a possibili: unde secundum eos non agit in possibile secundum rationem causae efficientis, sed solum formaliter, non effective”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 37.

¹³⁶ „[...] si dicitur quod intellectus agens est circa phantasmata: Contra hoc est 5. et 10. Quodlibet quod intellectus agens nihil imprimit in phantasmata”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 38. W Add. M. (q. 1, a. 2, 38) i w wersji 1C (q. 1, a. 2, 38) brak odniesienia do tekstu.

¹³⁷ „Intellectus agens, cum sit potentia animae nostrae, est potentia signata, et per consequens eius actio”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 41. W Add. M. (q. 1, a. 2, 41) brak tego fragmentu.

¹³⁸ „Quoad aliud quod negat speciem intelligibilem, contra: Quia sic negatur memoria in mente, quod est contra Augustinum 12 De Trinitate cap. 8 et 15. cap. 10”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 42. W Add. M. (q. 1, a. 2, 42) i wersji 1C (q. 1, a. 2, 42) ze św. Augustyna przywołane są rozdziały 4. i 15. W wersji 1B (q. 1, 42) czytamy tylko: „Item, memoria in mente non potest esse parens, quia sic idem esset in actu et in potentia etc.”. Szkot za św. Augustynem *species intelligibilis* utożsamia z pamięcią (*memoria*). Szerzej na ten temat zob. M. Chabada: *Ján Duns Scotus...*, s. 56–57. I jeszcze ważna uwaga, która pokazuje różnicę w podejściu do problemu *species intelligibilis* między Gotfrydem a Henrykiem. Otóż Henryk odrzuca istnienie *species intelligibilis*, Gotfryd z kolei zajmuje stanowisko bardziej wyważone. Nie odrzuca istnienia *species intelligibilis*, lecz neguje jej wszelką aktywność w procesie poznawczym: „Henry of Ghent denies the existence of an intelligible species; Godfrey only denies that it plays any active role in producing intellection”. *Reportatio...*, s. 16, przypis 25.

Szkotowa krytyka stanowiska odrzucającego *species intelligibilis*

Według Szkota z tych trzech argumentów wynika kilka wniosków. Przede wszystkim stanowisko Gotfryda wyklucza zdolność wytwarzania aktów poznania i woli tkwiącą wewnątrz duszy. Szkot zaś – przeciwnie: przyjmuje, że wszelkie akty poznania i woli dusza czerpie z czynników tkwiących wewnątrz niej. Każdy taki czynnik, istniejąc wewnątrz duszy, a nie poza nią, ma ten sam, nieodróżnialny od niej przedmiot. Z tego względu, jeśli nie sposób przyjąć przedmiotowej różnicy między obrazem poznawczym a intelektem, trudno posługiwać się – według Szkota – argumentem o takiej samej różnicy między poruszającym i poruszającym a aktem i możliwością¹³⁹. W rezultacie, analizując istnienie pierwszego przedmiotu poznania, trzeba stwierdzić, że może on istnieć w intelekcie na dwa sposoby: jako forma poznawcza czy dyspozycja (sprawność) poznawcza, a wtedy można uznać, że istnieje subiektywnie, to znaczy jako przedmiot identyczny z intelektem; może też istnieć obiektywnie, czyli jako coś, co jest „odbiciem” aktu poznania, i w tym sensie istnieje jako coś zachowanego w pamięci¹⁴⁰.

Na podstawie wniosków odrzuca Szkot założenie, że poruszający i poruszany muszą być dwoma różnymi przedmiotami. Posługuje się przy tym argumentami Tomasza z Akwinu, który wprowadzał formę poznawczą jako zasadę działania intelektu (poruszenia intelektu), co dawało możliwość zredukowania intelektu do aktu poznania. Akwinata uważał też, że intelekt porusza wola, a wolę – intelekt, choć nie odbywa się to w obu przypadkach tak samo; poza tym przyjmował, że w aniele to istota porusza do poznania jego intelekt¹⁴¹. Tezy te mają, według Szkota, wykazać, że to samo nie może być

¹³⁹ „Idem secundum hoc videtur quod anima per nihil intrinsecum potest habere novam intellectionem vel volitionem, quia quodlibet tale est indistinctum subiecto ab ipsa, et nihil secundum istum potest esse movens et motum idem nec actu et potentia”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 43. Por.: „[...] angelus non potest habere novam volitionem vel intellectionem, quia non per aliquid sibi intrinsecum, quia quodlibet tale est indistinctum subiecto ab ipso. Si a Deo, ergo Deus causavit actum volitionis quo angelus malus peccavit. Nec ab objecto, quia si dicas objectum movisse eos ad peccatum vel errorem, ergo non fuit in potestate eorum sic moveri sicut nec in potestate eorum quod objectum sic moveret. Sed objectum volitionis eorum et intellectionis potest esse Deus, et sic ut prius Deus moveret ad actum malum”. Add. M., prol., q. 1, a. 2, 43; „Item, si fuisset unus angelus, a principio potuit habuisse novum velle a se, quando voluit suam excellentiam inordinatam, et illud velle non habuit a Deo”. Rep. 1B, prol., q. 1, 43. W wersji 1C (q. 1, a. 2, 43) tekst identyczny z Add. M., lecz tylko do zdania kończącego się na *subiecto ab ipso*. Dalszej części (*Si a Deo...*) brak.

¹⁴⁰ „Dico [...] quod aliquid existens in intellectu, sive subiective, ut species intelligibilis vel habitus, sive obiective ut illud quod relucet intelligibiliter in intelligentia, continet virtualiter notitiam intellectus”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 47.

¹⁴¹ „Tunc ad propositum »movens et motum« etc.: Nego istam, immo doctor ille quem iste in pluribus sequitur, negat eam in multis: tum quia ponit speciem intellectualem et per eam tamquam per principium activum ponit intellectum reduci ad actum intelligendi; tum quia ponit voluntatem movere intellectum et e converso, diversimode tamen”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 48. Odnosząc do ar-

jednocześnie w akcie i możliwości, z czego wynika, że to, co w akcie, i to, co w możliwości, mają różne przedmioty, lecz tylko pod warunkiem ich istotowego substancjalnego ujęcia. W odniesieniu do przypadłości jest inaczej. W sensie przypadłościowym bowiem – a z takim mamy do czynienia w analizowanym zagadnieniu – można przyjąć, że jedna i ta sama przypadłość jest zarazem w akcie i w możliwości, nie naruszając twierdzenia wykluczającego jednoczesne pozostawanie w akcie i możliwości, które to twierdzenie – podkreśla Szkot – dotyczy jedynie czegoś prostego – niezłożonego, pomija zaś to, co złożone¹⁴². Gotfryd zakładał jednak, że istotowo coś działa tylko w całości, a nie w części, i na tym – jak się wydaje – budował swą argumentację. Szkot odpowiada, że faktycznie sytuacja, jaką opisuje Gotfryd, odnosi się do całości pojmowanej jako jedna niezłożona substancja oraz do działania rozumianego w sensie formalnym. Nie odnosi się przy tym do całości ujętej jako substancja złożona, w której coś jednego jest bezpośrednim podmiotem czegoś drugiego. W przypadku substancji złożonej można przyjąć, że jeden element złożenia nie uczestniczy w działaniu, drugi zaś – w przyjmowaniu działania¹⁴³, zatem – według Szkota – oparcie się na ujmowaniu relacji aktu do możliwości jako relacji przeciwieństw, które wykluczają jednoczesne przysługiwanie jednemu przedmiotowi w uzasadnianiu istnienia różniących się przedmiotowo-realnie poruszyciela i poruszanego, nie jest w sensie ścisłym właściwe.

Szkot stwierdza, że działanie i przyjmowanie działania mają zasadniczo charakter przypadłościowy, to znaczy nie sposób działania i jego przyjmowania traktować jako konstytutywnych cech elementów wchodzących w zakres jakiegokolwiek złożenia. Dlatego wydaje się Szkotowi zasadne uznanie, że coś jednego pod jakimś względem może być czynnikiem aktywnym, pod innym zaś względem – czynnikiem biernym, przyjmującym akt. Wcale więc nie musi w tym przypadku obowiązywać kluczowa zasada przedmiotowej różnicy między czynnikiem działającym a czynnikiem działanie przyjmującym. Na przykład Sokrates jako jeden i ten sam podmiot może zarazem poznawać i odbierać treść poznawczą, to znaczy, gdy Sokrates coś poznaje,

gumentów, jakie podaje Tomasz, zob.: Thomas Aquinas: *Summa theologiae*... 3, q. 9, a. 3, corp.

¹⁴² „[...] dico quod si illud esset concessum de actu et potentia, scilicet quod idem non potest esse in actu et in potentia, et concluderet propositum de eodem simplici, non tamen concluderet de eodem secundum subiectum quod est unum et idem per accidens, et hoc ratione alterius et alterius quae essent in illo eodem subiecto. Et sic non sequitur quod idem sit in potentia et in actu nisi idem per accidens, et hoc ratione alterius et alterius”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 49. Por.: „[...] Sortes habens intellectum et speciem intelligibilem potest accipi in ratione quadrupliciter totius, vel connumerando omnia tria simul, vel duo accidentia simul, vel subiectum et unum accidens, vel subiectum et aliud”. Rep. 1B, prol., q. 1, 49.

¹⁴³ „Et cum dicit »totum per se agit« etc., respondeo: hoc debet intelligi de toto includente suppositum et rationem formalem agendi, non autem de toto includente duo aliqua in supposito quorum unum est immediate subiectum alterius. Nam in talibus possibile est quod unum nihil faciat ad actionem et reliquum nihil faciat ad passionem”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 49.

działa za pomocą formy poznawczej, wytwarzając akt poznania, zarazem jednak poznając, przyjmuje akt poznania dzięki władzy (możności) swego intelektu. Można więc mówić tu o dwóch całościach odrębnych, ale zawartych w jednym podmiocie. Jedna całość to Sokrates, który ma intelekt, ponieważ w odniesieniu do istoty Sokratesa intelekt jest mu naddany w sensie przypadłościowym – stanowi przypadłość jego (Sokratesa) duszy. Drugą całość tworzy Sokrates mający formę poznawczą, ponieważ jest ona przypadłością jego istoty. W takim rozumieniu Sokrates poznaje za pomocą formy poznawczej, a przyjmuje ów akt poznania dzięki władzy (możności) intelektu. Szkot pokazuje więc, że odnośnie do aktu poznania nie sposób zgodzić się z tezą, iż cokolwiek działa w sensie istotowym, musi bowiem działać jako całość. I podobnie w przypadku bycia w możności. Dlatego Szkot wskazuje zarazem przypadłościowy charakter aktu poznania i przyjmowania treści poznawczej, co pozwala mu wystarczająco uzasadnić możliwość ich przysługiwania jednej i tej samej podstawie¹⁴⁴.

Przedstawione wywody pozwalają podjąć się rekonstrukcji Szkotowego ujęcia nauki i rozumienia jej pierwszego przedmiotu. Spróbujmy zebrać wnioski Szkota, odnieść je do wiedzy o Bogu i tym samym – za Szkotem – odpowiedzieć na pytanie o status teologii jako nauki.

Najogólniej mówiąc, nauka w sensie ścisłym musi spełniać wymagania, jakie stawia jej Arystoteles, co zaś się tyczy pierwszego jej przedmiotu, musi on zawierać w sobie wirtualnie wszelkie wnioski, które w danej nauce daje się wyprowadzić. Warunki tak pojętej naukowości spełnia, zdaniem Szkota, wiedza o Bogu – teologia; można ją więc określić jako naukę. Jej pierwszym przedmiotem jest Bóg, który w jej ramach winien być ujęty w pełni Jego istoty. Szkot podkreśla, że aby się tak stało, muszą być spełnione następujące warunki.

Po pierwsze, Bóg ujęty w swej istocie jest pierwszym bytem w porządku ontycznym, w konsekwencji zatem – także pierwszym przedmiotem poznania w porządku epistemologicznym. Tak więc wszystko, co poznawane w ramach nauki o Bogu, jest poznawane ze względu na Boga¹⁴⁵. Po drugie, moż-

¹⁴⁴ „Nam cum dico: »Sortes habens potentiam intellectivam informatam specie intelligit«, dico formaliter duo tota: Totum unum est Sortes habens intellectum, quia secundum eos intellectus est accidens superadditum essentiae animae. Cum dico idem suppositum habens speciem intelligibilem, dico aliud totum. Nunc autem, licet intellectus, cum secundum eos sit pure potentia passiva, nihil facit ad actionem intelligendi sed tantum ad receptionem, species vero intelligibilis, cum sit formalis ratio eliciendi actum intelligendi, facit quidem ad actionem sed non ad receptionem. Arguas ergo sic. Sortes intelligens agit ad actionem intelligendi per speciem intelligibilem et recipit actum intelligendi per potentiam intellectivam. Ergo hoc agit per unum et recipit per aliud. Conclude: ergo idem per accidens agit et patitur”. Add. M., prol., q. 1, a. 2, 49. Fragmentu tego brak w pozostałych wersjach. Zob. M. Chabada: *Ján Duns Scotus...*, s. 56–57.

¹⁴⁵ „Deus sub ratione deitatis est primum in entitate, ergo et in cognoscibilitate, ergo per rationem eius possunt alia cognosci in aliqua scientia, ergo ipse potest esse subiectum primum istius scientiae”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 21. Por.: Add. M., prol., q. 1, 6; „Item, sub ratione deitatis proba-

na w Bogu we właściwy sposób poznać przysługujące Mu własności, które mogą stać się przedmiotami poznania i kiedy są poznawane, tworzą naukę spełniającą wszystkie postawione przez Szkota nauce wymagania¹⁴⁶. Po trzecie, nauka o Bogu musi mieć swój pierwszy przedmiot. Przedmiotem tym bezwarunkowo musi być Bóg ujęty w swej istocie (Bóg jako Bóg), ponieważ jeśli założyć, że pierwszy przedmiot nauki w sensie ścisłym jest w jej ramach czymś absolutnie doskonałym, nie sposób uznać za takowy przedmiot coś innego od Boga ujętego w Jego istocie, gdyż tylko w takim ujęciu Bóg jest absolutnie doskonały. Prowadzi to do wniosku, że jedynie nauka mająca za pierwszy przedmiot Boga jako Boga umożliwia poznanie Go we właściwym sensie i żadna inna nauka mająca za pierwszy przedmiot coś innego od Boga nie daje podstaw do osiągnięcia o Bogu właściwej wiedzy¹⁴⁷. W rezultacie istnieje tylko jedna nauka o Bogu i to ona ujmuje Boga w Jego istocie.

Według Szkota istnieje zatem właściwa nauka o Bogu jako Bogu – jest nią teologia. Wymaga ona spełnienia kilku warunków po to, aby Bóg był jej pierwszym przedmiotem. Przede wszystkim, w jej ramach należy poznać wszystko to, co można o Bogu wiedzieć. Poza tym, jako właściwa nauka o Bogu, ujmuje Boga w Jego istocie, a każda inna nauka poznająca Boga musi w niej partycypować i musi ją naśladować. W ramach tej nauki Bóg jest ujęty jako taki w swej istocie, gdyż tylko wtedy jest przedmiotem wszystkich zasad poznawanych w ramach takiej nauki. Ponadto tylko Bóg w swej istocie staje się właściwym przedmiotem nauki, którą o Bogu mają zbawieni. Teologia więc przekracza – transcenduje, wszystkie nauki filozoficzne i każdą naukę o bytach stworzonych, co sprawia, że jej pierwszym przedmiotem jest tylko i wyłącznie Bóg¹⁴⁸.

tur. Quia ut sic est primum in entitate, ergo in cognoscibilitate". Rep. 1B, prol., q. 1, 6; Rep. 1C, prol., q. 1, 6.

¹⁴⁶ „Praeterea, de Deo possunt cognosci aliqua propria sibi, ergo illa cognoscibilia possunt pertinere ad aliquam scientiam". Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 22. Por.: Add. M., prol., q. 1, 7; Rep. 1C, prol., q. 1, 7. Zob. L. H o n n e f e l d e r: *Ens inquantum ens...*, s. 17–19.

¹⁴⁷ „Illa habebit aliquod subiectum primum; non aliud quam Deum sub propria ratione, quia quod est cognoscibile simpliciter perfectius primo subiecto alicuius scientiae, non potest in illa scientia cognosci quantum ad propria sibi. Sed Deus sub ratione deitatis est cognoscibile simpliciter perfectius quocumque alio subiecto. Ergo propria de ipso non possunt cognosci in scientia habente aliud subiectum primum". Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 22. Por.: Add. M., prol., q. 1, 7; Rep. 1C, prol., q. 1, 7. Zob.: H. A. K r o p: *De status...*, s. 46; L. H o n n e f e l d e r: *Ens inquantum ens...*, s. 11.

¹⁴⁸ „Quod autem scientia de Deo sit sub ratione deitatis probatur. Primo, quia sub ista ratione et non alia continentur infra eius ambitum omnia cognoscibilia de Deo. Secundo, quia scientia divina est de ipso sub ista ratione et quaelibet alia scientia de Deo est participatio scientiae divinae et imitatur eam. Tertio, quia sub ista sola ratione est subiectum primum omnium principiorum scientiae talis. Quarto, quia sub sola ista ratione est obiectum scientiae beatorum. Quinto, quia transcendit omnes scientias philosophicas. Ponitur autem ab aliis quod sub ista ratione sit obiectum primum scientiae divinae, quia ista transcendit omnem scientiam creaturae". Rep. 1A, prol., q. 1, a. 2, 24. Por.: Add. M., prol., q. 1, 9; Rep. 1C, prol., q. 1, 9. Zob. podrozdział pt. *Relazione tra ragione e Rivelazione cristiana* w: A. G. M a n n o: *Introduzione al pensiero...*, s. 129–134.

Rozdział drugi

Poznanie Boga

Szkot, analizując warunki nauki jako takiej, wyznaczając strukturę jej pierwszego przedmiotu i sposób jego poznania, ustalił, że możliwa jest nauka o Bogu jako Bogu. Jeśli możliwa jest taka nauka – teologia, i spełnia kilka koniecznych warunków, to w dalszej kolejności zadaje Szkot pytanie, czy człowiek w aktualnym ziemskim stanie bytowania (*pro statu isto*), stanie ułomnym i ograniczającym jego naturę (także w sensie zdolności poznawczych intelektu), może poznać Boga ujętego w pełni istoty, to znaczy Boga jako Boga. Odpowiedź jest dla Szkota negatywna – człowiek *pro statu isto* nie może poznać istoty Boga, co jednak nie zamyka mu w ogóle drogi do poznania Boga. Teraz nasuwa się inne pytanie, mianowicie czy można poznać Boga za pomocą pojęć dostępnych ludzkiemu intelektowi. Szkot rozpoczyna od postawienia tezy, którą zresztą przypisuje ogólnie panującej opinii, że człowiek-pielgrzym jest zdolny poznać Boga wyłącznie za pośrednictwem stworzeń¹. Przede wszystkim należy zatem zbadać, w jaki sposób intelekt

¹ „[...] in uno communiter concordant doctores, scilicet quod intellectus viatoris non movetur ad concipiendum Deum nisi ex creaturis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 50. Zob. G. L a u r i o l a: *Introduzione al concetto di scienza in generale nella Lectura e nell'Ordinatio di Duns Scoto*. „Studi Francescani” 1981, vol. 78, s. 75. Autor ten wskazuje ważne założenie Szkota: „Duns Scoto dimostra che l'uomo possiede naturalmente la certezza dei »primi principi«, della »conoscenza sperimentale« e dei »propri atti psichici«; nie mniej ważna jest także konkluzja: „Il punto cardinale della teoria scotiana sull'epistemologia è costituito dall'affermazione che il sapere rigoroso è una continua e dinamica conquista umana [...]. Il contesto in cui si muove l'analisi di Duns Scoto sui »primi principi« riguarda la critica alla teoria della illuminazione e del semiontologismo di Enrico di Gand”. Ibidem. Dyskusji z Henrykiem poświęcił Szkot sporo miejsca w pierwszej części *Prologu Ordinatio* (przekład polski: J a n D u n s S z k o t: *Ordinatio. Prolog. Część pierwsza: O konieczności wiedzy objawionej*. Przeł. J. S u r z y n. W: „Folia Philosophica”. T. 26. Red. P. Ł a c i a k. Katowice 2008, s. 13–44). Najogólniej mówiąc, Szkot odrzuca Henrykową tezę, że człowiek, wychodząc od poznania zmysłowego, nie ma możliwości pewnego poznania prawdy. Umożliwia mu to dopiero specjalny dar Boskiej iluminacji. Henryk na poparcie swego stanowiska wysuwał trzy argumenty: po pierwsze, przedmiot poznania zmysłowego jest zmienny, toteż opierając się na nim, nie można formułować niezmiennych prawd; po drugie, dusza człowieka także jest zmienna, zatem może się mylić; po trzecie, pewne poznanie praw-

człowieka poznaje stworzenia, a następnie przejść do ogólniejszych rozważań nad poznaniem Boga przez intelekt zdolny Go poznać w Jego istocie².

Możliwości poznania Boga przez ludzki intelekt

Byty stworzone jawią się jako skutki Bożego aktu stwarzania i zawierają w sobie przymioty (doskonałości) możliwe do poznania przez ludzki intelekt. Przymioty te z perspektywy Bożego aktu stworzenia należy określić jako doskonałości, ponieważ pochodzą od doskonałego Stwórcy. Doskonałości – choć zgodnie ze swą definicją nie zawierają ani żadnego ograniczenia, ani jakiegoś błędu – w stworzeniach występują jako ograniczone, to znaczy w wielości, i przedstawiają się jako rozdzielone oraz różne; innymi słowy, przejawiają się w stworzeniach na różne sposoby – z tego względu mówi się o wielu różnych doskonałościach – i w sensie niepełnym. Nie są zatem doskonałe w sensie ścisłym, ponieważ jedynie partycypują w doskonałościach zawartych w Bogu. Dlatego kiedy doskonałości te odnosi się do Boga, wtedy zasadniczo powinno mówić się o ich jedności, a więc braku wszelkiego zróżnicowania, którą to jedność wyznacza właściwa Bogu natura, to znaczy Jego absolutna prostota (*simplicitas*). Z tej perspektywy, traktując o doskonałościach w wymiarze właściwym i absolutnym, należy bezwzględnie przyjąć, że zawierają się one tylko i wyłącznie w Bogu – w Nim bowiem istnieją jako nieograniczone, bez wszelkiego braku, są zatem nieskończone, tak jak nieskończona jest istota Boga – jawią się więc w Bogu w pełnym wymiarze³. Doskonałości obecne w stworzeniach, choć są doskonałościami, to

dy musi opierać się na poznaniu bezpośrednim, a tego nie gwarantuje poznanie zmysłowe (argumenty Henryka podaje i szczegółowo omawia Szkot w: *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4). Szkot krytykuje stanowisko Henryka i po kolei odrzuca przedstawione przez niego argumenty. Dyskusję wokół Henrykowej teorii iluminacji szczegółowo omawiają: L. H o n n e f e l d e r: *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seiendes als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster 1989, s. 195–205; M. C h a b a d a: *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*. Bratislava 2007, część druga, rozdział 1. pt. *Kritika ilumináčnej teórie*, s. 20–35 (tam obszerny wykaz literatury przedmiotu). Na szczególną uwagę zasługuje tu książka C. B é r u b é g o: *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivii*. Roma 1983. Autor ten wnikliwie analizuje wpływ i zależność Szkota od myśli Henryka, z uwzględnieniem Henrykowej koncepcji iluminacji. Zob. szczególnie w ramach rozdziału: *Dynamisme psychologique et existence de Dieu*, podrozdział: 1. *Dialogue de Duns Scot avec Henri de Gand* (s. 195–208).

² Zob. G. L a u r i o l a: *Introduzione al concetto di scienza in generale nelle „Questioni sulla Metafisica” di Duns Scot*. „Studi Francescani” 1980, vol. 77, s. 68–71.

³ „Nunc autem perfectiones quae non includunt limitationem vel defectum, quae in creaturis sunt dispersae et distinctae, in Deo sunt unitae propter eius simplicitatem, quae etiam in creaturis

jednak mają pewną domieszkę niedoskonałości wynikającej z tego, że partycypują w bytach stworzonych i tym samym przejmują ograniczenia przysługujące stworzeniom. W Bogu natomiast, jak powiedziano, doskonałości są doskonałe absolutnie, nic ich nie ogranicza, wszystkie są zjednoczone jednością Bożej istoty i są zarazem nieskończone, taka bowiem jest natura Boga. Wynika z tego, że doskonałości obecne w stworzeniach w różny sposób reprezentują doskonałości zjednoczone w Bogu. Jeśli zaś reprezentują Boże doskonałości, to poruszają ludzki intelekt do ich poznania i zyskania o nich wiedzy⁴. Ludzki intelekt może więc zdobyć jakąś wiedzę o doskonałościach, ponieważ w obecnym ziemskim stanie bytowania człowieka jest on poruszany do poznania, a skoro skutek ograniczeń swej natury nie ma możliwości poznania owych doskonałości takimi, jakimi jawią się w Bogu, musi poznawać je w takiej formie, w jakiej są możliwe do poznania dla niego, zatem jako partycypujące w stworzeniach. Doskonałości istnieją więc w bytach stworzonych w różnym stopniu, co możliwe jest tylko dzięki temu, że w jakiś sposób reprezentują te zjednoczone doskonałości, które istnieją w samym Bogu. Wniosek nasuwa się taki: skoro wszelkie poznanie rozpoczyna się od zmysłów, prowadzi to do sytuacji, w której od stopnia, w jakim doskonałości w bytach stworzonych reprezentują czyste doskonałości zawarte w Bogu, zależy również stopień poznania owych doskonałości przez ludzki intelekt.

Jeśli ludzki intelekt nie może poznać – a więc również ująć w jednym pojęciu – czystych doskonałości w ich jedności, czyli poznać je takimi, jakimi są one same w sobie, to znaczy tylko tyle, że intelekt, opierając się na tym, co odkrywa się przed nim w bytach stworzonych, tworzy wiele różnych pojęć odnoszących się do tych doskonałości. Dlatego człowiek poznaje różne pojęcia i doskonałości, które jednak w sensie ścisłym rozumiane jako zawarte w Bogu, istotowo niczym między sobą się nie różnią, gdyż jakakolwiek różnica prowadziłaby do ich ograniczenia i świadczyłaby o jakimś ich braku, co powodowałoby, że nie byłyby doskonałościami.

Doskonałości zawierają się w stworzeniach w stopniu proporcjonalnym do samych stworzeń i w tym sensie odpowiadają im proporcjonalne pojęcia, lecz każde w taki sposób utworzone przez intelekt pojęcie, mimo że odnosi się do czegoś doskonałego, zawiera w sobie jednak domieszkę niedoskonałości. Poza tym doskonałości tych jest wiele i w tym znaczeniu – w swej wielości

sunt imperfectae quia participatae, in Deo sunt simpliciter et perfectae et illimitatae propter eius infinitatem". Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 50. Problem Bożej jedności, prostoty i nieskończoności kompleksowo omawia w rozdziale 2. i 3. R. C r o s s: *Duns Scotus*. New York–Oxford 1999, s. 15–45. Szczególnie ważne są podrozdziały z rozdziału 2. (pt. *God: existence, unicity and simplicity*): 6. *Divine unicity* (s. 27–29), 7. *Divine simplicity* (s. 29–30); z rozdziału 3. (pt. *God: perfection, infinity, and religious language*) następujące podrozdziały: 3. *Divine infinity* (s. 39–41) oraz 4. *Divine simplicity and the divine attributes* (s. 42–45).

⁴ „Ergo istae perfectiones in creaturis tam imperfecte quam perfecte diversimode repraesentant illas perfectiones unitas in Deo; et sicut repraesentant, ita movent intellectum nostrum ad cognitionem illorum". Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 50.

– odnoszą się proporcjonalnie do doskonałości jednej w sensie istotowym, to znaczy do tej, która zjednoczona jest z istotą Boga⁵.

Poszczególne pojęcia doskonałości prowadzą do ujęcia Boga w różny sposób, i to w sposób niedoskonały. Zatem ludzki intelekt poznaje Boga jako najwyższą doskonałość w sposób niedoskonały, za pomocą różnych pojęć, co sprawia, że mamy o Bogu różne pojęcia odniesione do Jego natury. Z jednej strony daje to możliwość uchwycenia istoty Boga za pomocą wielu pojęć, ale z drugiej strony powoduje, że istota Boga, absolutnie prosta i nieskończona, pozostaje poza zasięgiem ludzkiego intelektu, ponieważ intelekt zawsze ujmuje Boga przez pryzmat zróżnicowania (za pomocą różnych pojęć), a więc wprowadza różnicę tam, gdzie jej nie ma. Charakteryzuje się zatem zdolność poznawczą ludzkiego intelektu następująco: intelekt poznaje naturę Boga, wychodząc od poznania stworzeń, i wiedzę tak zdobytą osiąga w sposób naturalny, lecz poznanie takie w odniesieniu do Boga jest niedoskonałe, nie jest zatem poznaniem właściwej istoty Boga, ponieważ tego intelekt ludzki nie potrafi zgłębić.

Jak więc intelekt ludzki poznaje Boga? Pamiętając o wszystkich ograniczeniach jego natury, trzeba zaznaczyć, że intelekt ludzki w obecnym stanie bytowania człowieka może zbudować o Bogu jakąś naukę, w której ramach ma do dyspozycji cały szereg (porządek) pojęć: pojęcie wyrażające istotę Boga, to znaczy określające, kim jest Bóg, oraz wiele różnych pojęć oddających atrybuty Boga, coś na kształt Jego własności, które jako doskonałości wydobywa intelekt z poznania stworzeń, a następnie przypisuje je Bogu, uwzględniając wszelkie ograniczenia, które wynikają z takiego typu działania i poznania intelektu. Innymi słowy, przypisuje Bogu własności, które na poziomie ludzkiego intelektu jawią się jako różne od Jego istoty, choć faktycznie w odniesieniu do istoty Boga niczym się od niej nie różnią. Zatem wszelkie różnice nie dotyczą samego Boga, lecz powstają wyłącznie w sferze poznania opartego na zmysłach, którego przedmiotem są z natury niedoskonałe byty stworzone⁶.

⁵ „Ergo intellectus viatoris qui non potest illas unite concipere ut sunt in se, movetur ad formando conceptus distinctos de illis proportionales conceptibus istarum perfectionum quae sunt in creaturis quibus tamen conceptibus pluribus formatis multipliciter et imperfecte concipit illud perfectum unum et perfectiones unitas in ipso”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 50.

⁶ „Et sic intellectus viatoris potest habere de Deo conceptum aliquem quidditativum et alios quasi passionum [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 50. Szkot powołuje się w tym miejscu na św. Augustyna (Augustinus: *De Trinitate* XV, c. 5, n. 8, 1062. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*. Vol. 42. Ed. J.P. Migne. [Patrologiae cursus completus. Series Latina]. Parisiis 1844–1864) oraz na Jana Damasceńczyka (Ioannes Damascenus: *De fide orthodoxa*, c. 4. Ed. E.M. Buytaert. St. Bonaventure 1955). Pisze tak: „[...] Augustini 15. De Trinitate cap. 8: »Si dicitur aeternus, vivus, sapiens, potens, iustus, bonus, beatus, spiritus« etc., »horum omnium novissimum quod posui quasi videtur significare substantiam, cetera ergo vero substantiae qualitates«. Unde dicit Damascenus 4. cap.: »Si bonum, si iustum, et si quid aliud dixeris, non naturam dices Dei sed quae circa naturam«. Ibidem. W polskim przekładzie tekst Augustyna brzmi następująco: „Kiedy mówimy o Bogu: wieczny, niezmienny, nieskazitelny, nieśmiertelny, żywy, mądry, mocny, piękny, spra-

Jak Bóg poznaje samego siebie?

Przed Szkotem wyłania się teraz zasadniczy problem, mianowicie ustalenie, czy Bóg może poznać siebie i swe doskonałości za pomocą różnych pojęć. Szkot rozważa więc następujące zagadnienie: jeśli istnieje wiedza ujmująca Boga w wielu różnorodnych pojęciach, to czy intelekt Boga, skoro jest doskonały, poznaje istotę Boga będącą przedmiotem jego poznania za pomocą takich właśnie pojęć, określających własności Boga, czy też nie. Dla Szkota problem ten wydaje się o tyle ważny, że sankcjonuje teologię jako naukę. Z jednej strony bowiem dotyczy istoty Boga, z drugiej – pozwala ustalić, ile warta jest ludzka wiedza o Bogu wychodząca od poznania bytów stworzonych i poznająca Boga za pomocą wielu różnych pojęć.

Szkot analizuje tak postawiony problem z perspektywy sporu między Henrykiem z Gandawy a Gotfrydem z Fontaines. Zasadniczym przedmiotem analizy jest stanowisko Gotfryda, który pytał, w jaki sposób Bóg dostrzega własne atrybuty i jak je poznaje. Rodzi się zatem pytanie: jeśli intelekt ludzki poznaje Boga za pomocą wielu różnych pojęć, to czy to samo czyni również intelekt Boga?⁷

Zanim jednak przejdziemy do opisu stanowiska Gotfryda i wynikających z tego konsekwencji, należy już teraz podać wstępną uwagę niezbędną do właściwego zrozumienia intencji Szkota. Otóż zdaje on sobie sprawę ze złożoności i z trudności podjętego zagadnienia. Trzeba bowiem pamiętać, że pytanie nie odnosi się do Boga przyrównanego do ludzkiego intelektu, lecz do tego, czy Bóg w ogóle jest takim przedmiotem, który może być poznawany w nauce dostępnej jakiemuś proporcjonalnemu – czyli zdolnemu do poznania – względem tego przedmiotu intelektowi. Wstępnie należy założyć, że Bóg może być przedmiotem poznania dla proporcjonalnego intelektu. Szkot wykazania takiej możliwości potrzebuje do wyróżnienia właściwej teologii: teologia *in se* to nauka, w której ramach intelekt jest zdolny do poznania proporcjonalnego względem siebie przedmiotu. Jeśli przedmiot cechuje się doskonałością, to również taki musi być intelekt. Formuluje więc Szkot ważne twierdzenie: doskonałość poznania wcale nie odnosi się wyłącznie do

wiedliwy, dobry, szczęśliwy, duch, to spośród tych wszystkich określeń tylko ostatnie zdaje się oznaczać substancję, a wszystkie pozostałe – przymioty substancji”. Św. A u g u s t y n: *O Trójcy Świętej*. Przeł. M. S t o k o w s k a. Kraków 1996, s. 467. Przekład cytatu z dzieła Jana Damascenicyka: „Jeśli twierdzisz, że jest dobry, sprawiedliwy i jeszcze czymś innym, to nie wskazujesz na naturę Boga, lecz jedynie stwierdzasz coś o Jego naturze”. W absolutnie prostym Bogu jest wiele doskonałości, które różnią się od siebie formalnie, mimo że dzięki temu, iż wszystkie są formalnie nieskończone, tworzą z sobą jedność. Por. w związku z tym: R. C r o s s: *John Duns...*, s. 32–33.

⁷ „An ipse Deus possit se et suas perfectiones cognoscere sub distinctis rationibus”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 50.

doskonałego przedmiotu. Można doskonale poznać coś, co doskonale nie jest, i odwrotnie, niedoskonale poznać coś doskonałego⁸. Według Szkota w teologii jest tak, że intelekt Boga jako doskonały musi poznawać doskonały przedmiot (to znaczy istotę Boga w całej pełni). Intelekt niedoskonały, a takim jest intelekt człowieka, może doskonale poznawać tylko i wyłącznie proporcjonalny do siebie przedmiot, w tym przypadku Boga w różnych aspektach⁹. W tym ujawnia się podstawa dokonanego przez Szkota rozróżnienia na teologię samą w sobie (*in se*) i teologię ludzką (*pro nobis*) opartą na Objawieniu.

Przyjęcie takiego założenia pozwala teraz rozpatrzeć kwestię możliwości poznawczych Bożego intelektu. Szkot analizuje pogląd Goftryda, a właściwie Goftrydową dyskusję stanowiska Henryka z Gandawy, zaznaczając przy tym, że poglądów dotyczących badanej kwestii jest wiele, lecz jego interesuje tylko ten jeden problem¹⁰.

Możliwości poznawcze Boga Analiza stanowiska Gotfryda z Fontaines¹¹

Według Szkota Gotfryd przyjmuje, że to, co intelekt Boga może uchwycić aktualnie i wyraźnie w jednym pojęciu, intelekt człowieka jest w stanie (uchwycić) poznać za pomocą wielu aktów poznania rozciągniętych w czasie, a tym samym ująć w kilku różnych pojęciach, w sposób niewyraźny¹². Na

⁸ Zob. M. Chabada: *Ján Duns Scotus...*, s. 126–127.

⁹ Problem doskonałości poznania, bez względu na to, czy poznawany jest przedmiot doskonały, czy niedoskonały, rozwija Szkot w kontekście analizy przedmiotu w porządku doskonałości. Zob.: L. Honnfelder: *Ens inquantum ens...*, s. 165–168; M. Chabada: *Ján Duns Scotus...*, s. 126–127.

¹⁰ „Sed ultra illud verum quod dictum est de intellectu viatoris, inquirunt aliqui, si Deus possit concipi sub distinctis rationibus a quocumque intellectu, etiam divino, et qualiter. Et istud oportet videre propter quaestionem propositam, quia ipsa non quaerit comparando Deum ad intellectum viatoris, sed absolute, si Deus ex parte sui sit cognoscibile de quo possit esse scientia in intellectu proportionato”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 51. Ważna uwaga: „Godfrey of Fontaines indicates that few doctors are concerned with how God views his own attributes: Henry of Ghent, however, is an exception. Scotus summarizes here Godfrey’s critique of Henry”. John Duns Scotus: *The Examined Report of the Paris Lecture. Reportatio I-A. Latin Text and English Translation*. Eds. by A.B. Wolter and O.V. Bychkov. New York 2004, s. 19, przypis 33 (dalej cyt. jako *Reportatio...*).

¹¹ Pogląd Gotfryda przedstawiam w streszczeniu Szkota. Sam Gotfryd przedstawia swoje stanowisko w: Godefridus de Fontibus: *Quodlibetum* 7, q. 1, corp. (*Les Quodlibets cinq, six et sept*. Ed. M. De Wulf, J. Hoffmanns. [Les Philosophes Belges. T. 3]. Louvain 1914, s. 267).

¹² „[...] intellectus divinus uno simplici conceptu potest apprehendere actualiter et distincte, quaecumque intellectus viatoris potest apprehendere de eodem pluribus actibus et distinctis”. Rep.

podstawie tego Gotfryd wnioskuje, że ludzki intelekt, rozpoczynając od poznania doskonałości, zawartych w bytach stworzonych, poznaje ich wiele i tworzy na ich określenie wiele różnych pojęć; dopiero w następnej kolejności pojęcia te oraz różne doskonałości odnosi do istoty Boga. Wychodzi zatem od doskonałości stworzeń i dochodzi do poznania istoty Boga. Szkot podaje, że zdaniem Gotfryda, proces taki, który można określić jako dowodzenie od skutku do przyczyny (*demonstratio quia*), jest możliwy tylko pod warunkiem, że intelekt Boga jako różną rozpoznaje każdą z takich doskonałości w Bożej istocie¹³. Szkot uważa, że główna przesłanka myśli Gotfryda to przeświadczenie, iż każdy intelekt, obojętnie, czy intelekt Boga, czy też inny, ma zdolność poznania jakiejś prostej (niezłożonej) istoty w różnych aspektach, za pomocą różnych własności (cech), wyłącznie pod warunkiem przyrównania jej do kilku innych rzeczy (przedmiotów), lub też kilku innych przedmiotów do niej. Absolutnie prosta istota jako taka, a więc niezłożona, jest zatem, według Gotfryda, niepoznawalna, gdyż w przypadku takiej istoty samej w sobie brak jakiegokolwiek odniesienia do czegoś względem niej różnego, ponieważ czegoś takiego po prostu nie ma. Jest ona niepoznawalna nie tylko dla niedoskonałego ludzkiego intelektu, ale nawet dla doskonałego intelektu Bożego. Bóg więc, podobnie jak człowiek, poznaje swą istotę za pomocą przyrównania i odniesienia jej do wielu innych przedmiotów (rzeczy), czyli za pomocą wielu różnych pojęć, wyrażających różnorakie atrybuty przynależne Bożej istocie¹⁴.

Główną racją za takim rozumowaniem wydaje się to, że z czegoś, co jest w sensie absolutnym czymś prostym (niezłożonym), a zarazem będącym czymś jednym realnie oraz mającym tylko jedno pojęcie, nie może pochodzić żadne zróżnicowanie. Innymi słowy, rzecz absolutnie prosta, jedna zarówno realnie, jak i pod względem myślnym (pojęciowym), nie może generować żadnych różnic¹⁵. Istota Boga sama z siebie nieodnosząca się do niczego innego jest sama w sobie absolutnie prosta, nie ma w niej jakiegokolwiek różnienia, i to ani pod względem realnym, ani pojęciowym. Tak więc istota Boga ani nie składa się z realnie odrębnych względem siebie części, ani też nie przysługuje jej wielość różnych pojęć. Wynika z tego, że wzięta jako

1A, prol., q. 1, a. 3, 52. W Add. M. mamy zamiast *intellectus divinus* termin *Deus*. Zob. Add. M., prol., q. 1, a. 3, 52. W wersji 1C (q. 1, a. 3, 52) jest tak, jak w wersji 1A.

¹³ „Cum ergo intellectus viatoris secundum praedicta ex perfectionibus creaturarum incipiat essentiam divinam sub alia et alia ratione huius perfectionis et illius, non videtur rationabile quin intellectus divinus circa essentiam suam apprehendat distinctionem huiusmodi perfectionum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 52. Oczywiście, w Bożej istocie doskonałości te są w sensie właściwym doskonałościami, a w stworzeniach – ze wskazanymi na początku rozdziału ograniczeniami.

¹⁴ „[...] impossibile est quemcumque intellectum, divinum vel alium, concipere essentiam simplicem sub istis rationibus distinctis nisi comparet ipsam ad aliqua plura, vel e converso, nisi comparet plura ad ipsam”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 52.

¹⁵ „Ab uno simplici uno modo se habente secundum rem et conceptionem non possunt sumi distinctiones”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 53. Zob. Rep. 1B, prol., q. 1, 53.

taka, istota Boga jest niepoznawalna za pomocą wielu różnych pojęć, co powoduje, że Boży intelekt, poznając taką prostą Bożą istotę, poznaje Ją jako coś jednego w jednym pojęciu¹⁶.

Zdaniem Szkota, Gotfryd próbuje z tego wysnuć wniosek o możliwości poznania istoty Bożej dzięki ujęciu jej w wielu pojęciach, posługując się argumentacją Henryka z Gandawy¹⁷. Gotfryd nie neguje założenia, że rozpatrywanie istoty ujętej autonomicznie, bez żadnego odniesienia do czegokolwiek innego, czy to wewnątrz niej, czy poza nią, musi odbywać się wyłącznie w jeden sposób. I jest to ten sposób jej ujęcia, za którego pomocą intelekt ujmuje istotę w akcie poznania, będąc poruszonym do owego aktu przez istotę jako taką. Tak rozumiana istota porusza intelekt do poznania we wskazany sposób, stanowiąc tylko początkowy impuls, a tym samym poprzedzając wszelkie inne czynności poznawcze intelektu, to znaczy: rozsądzanie, ocenianie itp. W rozumieniu Gotfryda zatem ujęcie istoty jako takiej w jednym pojęciu jest jedynie pierwszym poruszeniem intelektu do wykonania czynności poznawczej, która jednak w dalszej fazie dokonuje się już bez udziału tak rozumianej istoty¹⁸.

Intelekt odnośnie do uchwyconej w jednym pojęciu istoty przeprowadza dalsze czynności poznawcze, które polegają na osądzaniu, rozsądzaniu, ocenianiu, i wtedy oddziela on istotę ujętą jako samą w sobie od jej ujęcia w innych treściach, wprowadzając tym samym różne pojęcia odnoszące się do tej jednej istoty. Innymi słowy, aby dokładnie i wyraźnie poznać istotę, intelekt musi uchwycić różne zmienne w niej aspekty, nawet bez odniesienia jej do czegokolwiek innego, istniejącego poza nią samą. Gotfryd podkreśla, że dzięki temu poznanie w ogóle staje się możliwe. Ujmuje ono bowiem różne

¹⁶ „Essentia divina, ut secundum se consideratur praeter respectum ad alia, est simplex omnino in se indistincta re et ratione, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 53. Gdyby było inaczej, wtedy według Gotfryda (przesłanka większa): „[...] z czegoś absolutnie jednego, będącego zarówno realnie, jak i pojęciowo czymś prostym, ktoś mógłby wyprowadzić jedność i różnicę” („Quia tunc ab uno simpliciter eodem modo se habente secundum rem et conceptionem sumeretur unitas et diversitas”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 53). Gotfryd krytykuje tu stanowisko Henryka, który z absolutnie prostej istoty Boga wyprowadzał jedność i różnicę. Podaje za: *Reportatio...*, s. 20, przypis 35. Przesłanka mniejsza jest taka: „Coś, co jest absolutnie proste, ujęte prosto w samym sobie, bez żadnego odniesienia do czegoś innego, może być ujęte tylko i wyłącznie jako coś jednego i prostego” („Idem omnino simplex apprehensum secundum se absque habitudine ad aliud non potest apprehendi nisi secundum unam et simplicem rationem”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 53). W wersji 1B (q. 1, 53) czytamy tylko: „Sed essentia divina ad se concepta est huiusmodi”. O. Boulnois ujmuje to krótko: „Dieu pense son essence sous une raison purement absolue”. O. Boulnois: *La présence chez Duns Scot*. In: *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*. Ed. by L. Sileo. Vol. 1. Rome 1995, s. 116.

¹⁷ „Responsionem unam quae posset dari ad istam rationem excludit, quae talis est”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 54. Zob. Henricus Gandavensis: *Quodlibetum* 5, q. 1, corp. Ed. Paris 1518 (reprint – Louvain 1961), 1: 152 R–S.

¹⁸ „Conceditur quod illa essentia apprehensa omnino secundum se absque omni alia habitudine tam ad intra quam ad extra non potest apprehendi nisi secundum unam rationem”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 54.

aspekty, które wirtualnie zawierają się w przedmiocie poznania i z tego powodu intelekt może je aktualnie wydobyć w trakcie procesu poznawczego.

Wniosek, jaki formułuje Gotfryd, sprowadza się do stwierdzenia, że pomimo iż intelekt ujmuje istotę jako taką w jednym pojęciu (z punktu widzenia jednej treści), bez żadnego jej wewnętrznego zróżnicowania, to jednak jest to jedynie pierwszy impuls poznawczy: intelekt przez taką istotę jest poruszany do poznania. Sam proces poznawczy, późniejszy w stosunku do tego prymarnego aktu, musi ujmować różne aspekty treści tej istoty, gdyż tylko wtedy zdoła ją dokładnie i wyraźnie poznać¹⁹.

Wnioski wynikające według Szkota ze stanowiska Gotfryda

Szkot przedstawia swe stanowisko, wychodząc od podania wniosków, które wynikają z doktryny Gotfryda. A Gotfryd zakłada, że wszelkie rozróżnienie pozyskiwane na drodze przyrównania rzeczy do siebie musi się opierać na założeniu ich istnienia jako realnie różnych, krótko mówiąc: wszelka różnica myślna zakłada jako wcześniejszą różnicę realną²⁰. Wedle takiego stanowiska każda różnica, jeśli występuje w procesie poznawczym, musi zakładać substancjalne jej istnienie, które poprzedza i umożliwia wszelkie działanie intelektu zmierzające do ujęcia i rozpoznania jakichkolwiek różnic. W konsekwencji różnice te, przed ujęciem ich w ramach samej istoty, muszą już istnieć w sensie aktualnym (to znaczy jako realne), i to one – jako takie właśnie – poruszają intelekt do ich ujęcia i rozpoznania jako różnic. Poznanie owych różnic nie może być jedynie rezultatem działania samego intelektu – po prostu, aby intelekt mógł je uchwycić jako różnice, one same muszą go poruszyć do poznania²¹. I tu rozpoczyna się Szkotowa krytyka, gdyż wniosek

¹⁹ „Hoc autem modo apprehenditur essentia in prima apprehensione ad quam movet intellectum ante omnem negotiationem. Sed circa essentiam sic apprehensam secundum se et sub una ratione tantum, intellectus postea negotians comparat ipsam sub una ratione ad se ipsam sub alia ratione, et sic circa essentiam est differentia rationum mutuo sese respicientium absque omni comparatione ad extra. Sic autem considerare sub istis rationibus possibile est intellectui, quia istae rationes sunt virtualiter in objecto et ideo per intellectum possunt actualiter explicari”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 54.

²⁰ „Quaecumque apprehenduntur seu comparantur ut quaedam differentia sese respicientia, prius in sua differentia existere supponuntur”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 55.

²¹ „Intellectus negotians, per te, apprehendit circa essentiam istas rationes ut distinctas mutuo sese respicientes. Ergo ante apprehensionem actuaalem in ipsa essentia sunt actualiter ut distincta, et ut sic movebunt intellectum ad concipiendum et comparandum ipsa ut distincta”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 55.

taki uważa on za niemożliwy w odniesieniu do Boga. Jeśli bowiem ktoś zakłada, że atrybuty różnią się w istocie Boga, zanim zdoła je poznać intelekt Boży, a także – że to one jako istniejące w Bogu wcześniej poruszają Boży intelekt do ich poznania, to wydaje się Szkotowi, że jedna z przyjmowanych tu przesłanek musi być niemożliwa²². Przesłanka większa zakłada, że coś musi istnieć jako takie, zanim jako takie zostanie ujęte (poznawane)²³, i to wydaje się Szkotowi słuszne. Dowód na prawdziwość omawianej przesłanki przedstawia się tak: intelekt własnym aktem poznawczym, który zmierza do wydzielenia czegoś różnego, nie ujawnia żadnej różnicy, podobnie jak coś, co różne, nie istnieje z tego powodu, że ową różnicę zawiera²⁴. Innymi słowy, to, że rzeczy między sobą się różnią (a więc same zawierają w sobie różnicę), wcale nie konstytuuje ich bytowości. W sensie właściwym ich bycie jako takie i ich bycie jako coś różnego nie wchodzi w taką relację, że bycie różnym konstytuuje bycie jako takie, ale zarówno jedno, jak i drugie musi koniecznie poprzedzać jakiegokolwiek ich intelektualne ujęcie²⁵.

Szkot wskazuje, że Gotfryd dowód na przesłankę większą oparł na podobieństwie między rzeczami, a dokładnie – na podobieństwie między realnie istniejącymi rzeczami i bytami (rzeczami) pojmowanymi jako absolutne (będące takimi z natury). Każdy realnie istniejący byt dzieli się na części, które go wewnątrz różnicują. I podobną zależność przyjmuje, według Szkota, Gotfryd odnośnie do bytów absolutnych: również one wewnątrz dzielą się na części, zatem jeśli są ujmowane przez intelekt, to na analogicznej zasadzie, jak ujmowane są byty realne, a te ostatnie jawią się intelektowi jako złożone z części, a więc poznawane za pomocą wielu różnych pojęć. Zaznacza się zatem podobieństwo i na poziomie realnym, i na poziomie pojęciowym: w sferze mentalnej, w sytuacji gdy przedmioty intelektu – byty myślne – są przyrównywane do siebie, należy założyć różnicę pojęciową między nimi²⁶, która jest podobna do różnicy realnej zachodzącej między realnymi bytami.

²² „Ista conclusio est impossibilis quod ipsa distincta sunt in essentia divina ante omnem negotiationem intellectus et etiam quod ipsa moveant intellectum divinum ad concipiendum seipsa sub tali distinctione, ergo aliqua praemissarum est impossibilis [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 55.

²³ „That is, something must exist as such before it can be apprehended as such”. *Reportatio...*, s. 21, przypis 36.

²⁴ „Quaecumque per intellectum comparantur ut differentia, ipso actu comparandi non constituuntur ut differentia sicut nec constituitur in esse secundum quod habent istam differentiam [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 55.

²⁵ „[...] immo comparisonem ipsam necessario praecedit esse tale et differentia talis ipsorum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 55.

²⁶ „Hoc ulterius probatur per simile in rebus. Quando enim res naturae absolutae comparantur ad invicem, supponuntur habere esse distinctum reale. Ergo cum entia rationis mutuo comparantur, supponuntur habere esse distinctum secundum rationem”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 56. Por.: „Item, quaecumque res reales comparantur, prius sunt realiter distinctae. Ergo quaecumque res rationis comparantur, prius supponuntur distinctae secundum rationem”. Rep. 1B, prol., q. 1, 56.

Gotfryd podaje – jak referuje dalej Szkot – że różnica myślna zakłada istnienie jakiejś różnicy realnej. Innymi słowy, wszelkiej różnicy pojęciowej musi odpowiadać różnica realna. Co więcej, różnica między pojęciami opiera się na jakiejś różnicy realnej, która odpowiada konkretnej różnicy myślniej. Gotfryd wykazuje więc, że kiedy intelekt wskazuje jakąś różnicę na poziomie pojęć, wtedy zawsze odpowiada jej jakaś różnica realna i owa różnica myślna pojawia się tylko pod warunkiem istnienia różnicy realnej. Pokazuje to analogię między bytami realnymi i bytami myślnymi; tak jest na przykład z parą lewy – prawy. Można bowiem mówić o lewej i prawej stronie, przykładowo, kolumny, podobnie jak o prawej i lewej stronie zwierzęcia. Wtedy konstruowana przez intelekt różnica myślna lewy – prawy odnosi się do realnie istniejących bytów, które nie mają z sobą nic wspólnego (kolumna i zwierzę)²⁷. Tym samym – przyznaje Gotfryd – daje się wyróżnić w Bogu pewne doskonałości, różnica między nimi to różnica myślna z tego powodu, że jest wytworzona w procesie poznania dokonanego przez intelekt, jednak koresponduje ona z realną różnicą istniejącą między bytami stworzonymi (powód: kolumna i zwierzę są bytami realnie różnymi). Z tego względu różnica myślna odkrywana w Bogu daje się sprowadzić do różnicy realnej zachodzącej między bytami stworzonymi, co sprawia, że rozpoczynając poznanie od zmysłowo postrzeganych bytów stworzonych i zawartych w nich realnie różnych doskonałości, można dojść do doskonałości absolutnych, przypisywanych Bogu, między którymi intelekt odkrywa różnicę myślną²⁸.

Skot zwraca uwagę, że przedstawiony pogląd uzasadnia Gotfryd trzema argumentami.

²⁷ Podane tu przykłady, choć przypisywane przez Szkota Gotfrydowi, pochodzą od Henryka z Gandawy. Zob. *Reportatio...*, s. 22, przypis 38.

²⁸ „Cuicumque distinctioni rationis in aliquo correspondet distinctio realis in aliis illa distinctio rationis sumitur per comparisonem ad illa distincta realiter. Istud probatur per simile de dextro et sinistro in columna et in animali [...]. Nunc autem istae perfectionis distinguuntur in Deo secundum rationem, et correspondent eis in creatura alia distincta realiter. Ergo ista distinctio rationis in Deo sumitur in quocumque intellectu per comparisonem ad ista distincta in re”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 57. Pogląd ten odpowiada stanowisku Awerroesa: „Pro isto est auctoritas Averrois 11. Metaphysicae, ubi dicit: Quando fuerit considerata dispositio et dispositum in immaterialibus etc., tunc reducuntur ad unam intentionem omnino et nullus modus erit quo praedicatum distinguitur a subiecto et disposito extra intellectum. Sed nullam differentiam intelligit intellectus inter ea nisi secundum quod recipit dispositum et dispositionem ut duo quorum proportio est ad invicem sicut est proportio praedicati ad subiectum in rebus compositis”. *Reportatio...*, s. 58. Szkot cytuje tu Awerroesa za Gotfrydem. Zob. ibidem, s. 22, przypis 68. Przy okazji, w cytowanej wersji pojawia się błędne odniesienie do dzieła Awerroesa. Powinna być księga 12., a nie 11. W Add. M. i wersji 1C numeracja księgi jest poprawna. Intencją Awerroesa jest pokazanie, że intelekt nie jest w stanie rozpoznać i odróżnić czegoś, co sprawia dyspozycję (*habitus*), od tego, co ową dyspozycję przyjmuje, jeżeli nie pozna tych terminów (pojęć) wedle pewnej proporcji, wydobytej z realnej różnicy, jaka występuje w bytach stworzonych. Z tego też względu wszelką między nimi różnicę poznaje tylko dlatego, że intelekt ujmuje to, co sprawia dyspozycję, i to, co ją przyjmuje, jako dwie odrębne rzeczy, które pozostają wobec siebie w proporcji.

Pierwszy argument: intelekt tylko wtedy poznaje i rozróżnia względem siebie rodzaj i różnicę gatunkową jako oddzielne myślnie treści, kiedy odnosi je do różnic istniejących realnie oraz do porządku przypisanego rzeczom, a wyznaczonego istnieniem jedności formy w realnie istniejącym gatunku²⁹.

Drugi argument: to, czym jest dobro i czym jest prawda, wyznaczone jest wyłącznie dzięki wskazaniu odrębnych względem siebie poznania intelektualnego i woli³⁰. Dobro bowiem łączy się z aktem chcenia (z aktem woli), podczas gdy prawda łączy się z aktem intelektualnego poznania. Poznanie i wola różnią się realnie, dlatego mimo że dobro i prawda różnią się myślnie, są jednak przypisane różnym realnie aktom. Z tego powodu dobro i prawda zostają przypisane jednemu podmiotowi na podstawie realnie różnych aktów (odpowiednio: aktu chcenia i aktu poznania)³¹.

Trzeci argument: Bóg poznaje swą istotę, wychodząc od poznania realnie różniących się istot bytów stworzonych, dzięki którym rozum wytwarza różne idee będące przedmiotami Bożego intelektu. Intelekt Boży poznaje owe idee na podstawie porównania ich do istot bytów stworzonych, które są realnie różne³².

W dalszej kolejności Gotfryd przywołuje dwa argumenty Henryka z Gandawy przeciwko swojemu pogładowi³³. W pierwszym argumente Henryk sprowadza dyskusję do teologicznej kwestii ustanawiania³⁴ Osób Boskich w Trójcy Świętej. Pojęciowa (myślna) różnica zaznaczająca się między intelektem a wolą stanowi podstawę wyróżnienia emanacji w ramach Trójcy Świętej³⁵. Gdyby bowiem nie zakładać intelektu i woli jako zasad ustanowie-

²⁹ „[...] intellectus non distinguit rationem generis et differentiae, quae sunt diversae rationes, nisi comparet ea ad aliqua realiter differentia et secundum quemdam ordinem illi unice rei convenientia”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 59.

³⁰ Dobro i prawda, jako dwa transcendentalia, podlegają procesowi obiektywizacji i w tym znaczeniu odpowiadają jako przedmioty aktom woli i intelektu. Był to ogólnie przyjmowany pogląd w XIII i XIV wieku. Zob. R. Kośła: *Metafizyczne podstawy teorii wsobnego pochodzenia osób boskich według bł. Jana Dunsza Szkota*. W: *Filozofia franciszkanów*. Red. S.C. Napierkowski, E.I. Zieliński. Cz. 2. Niepokalanów 2005, s. 81.

³¹ „Ratio boni et veri non distinguerentur nisi intelligere et velle distinguerentur et essent circa aliquod idem obiectum alicubi actus realiter diversi et ad invicem ordinati”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 60.

³² „Essentia divina non conciperetur ab intellectu divino sub ratione diversarum idearum circumscripta omnimoda comparatione ad diversas essentias creaturarum realiter distinctas”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 61.

³³ W rzeczywistości w Kwodlibecie VII, w kwestii 1. Gotfryd przywołuje sześć argumentów przeciwko swej koncepcji, które można znaleźć w Kwodlibecie V, w kwestii 1. Henryka z Gandawy. Zob. Godefridus de Fontibus: *Quodlibetum* 7, q. 1, corp. (*Les Quodlibets cinq, six et sept*. Ed. M. De Wulf, J. Hoffmans. [Les Philosophes Belges. T. 3]. Louvain 1914). Szkot jednak zaznacza, że przytacza z ich grona tylko dwa: „Rationes alias factas contra istam opinionem repetit iste doctor et nititur respondere, sed hic non replico nisi duas”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 62.

³⁴ Występujący tu łaciński termin *productio* w kontekście charakterystyki życia wsobnego Boga ujmuję za pomocą polskiego terminu „ustanowienie”. Zob. R. Kośła: *Metafizyczne podstawy...*, s. 68, przypis 8.

³⁵ Co oznacza użyty tu termin „emanacja”? Wyjaśnić można to tak: „»Emanation« is a theologically nuanced term used by trinitarians to express how really distinct persons originate in such

nia Syna Bożego i Ducha Świętego, wówczas nie doszłoby do ustanowienia Syna Bożego jako Słowa ani Ducha Świętego jako Miłości. W takiej sytuacji różnica między procesem ustanowienia Osób Boskich a samym Bogiem Ojcem nie ma w założeniu konieczności odniesienia do bytów stworzonych. Sama różnica myślna między intelektem a wolą, bez jakiegokolwiek odniesienia do realnej różnicy między stworzeniami, w zupełności wystarcza, aby uwarunkować wszelkie różnice w procesie ustanawiania Osób Boskich, a w konsekwencji – również między tymi Osobami Boskimi³⁶. Tak w skrócie przedstawia się stanowisko Henryka.

Gotfryd nie zgadzał się z Henrykiem w tym, że podstawą ustanowienia Osób Boskich w Trójcy Świętej są różniące się między sobą intelekt i wola. Uważał, że podstawa takiego procesu musi tkwić wyłącznie w istocie Boga. Zwracał zarazem uwagę na fakt istnienia – oczywiście, przy zachowaniu właściwej proporcji – podobieństwa między ustanowieniem emanacji Syna Bożego jako Słowa i tworzeniem przez ludzki intelekt słowa, a także ustanowieniem Ducha Świętego, któremu proporcjonalnie odpowiada tworzenie przez ludzką wolę miłości. Widział zatem Gotfryd aspekt podobieństwa między emanacjami Trójcy Świętej i emanacjami³⁷ obecnymi w bytach stworzonych. Podstawą wyłaniania Syna Bożego i Ducha Świętego nie są intelekt i wola, ponieważ ów proces wyłaniania ugruntowany jest w samej istocie Boga i do niej musi się odwoływać. W konsekwencji – podkreśla Gotfryd – wyłanianie się Osób Boskich w swoiste proporcjonalny sposób odpowiada tworzeniu przez ludzki intelekt słowa, a przez ludzką wolę – miłości, co pozwala wiązać różnicę myślną zachodzącą w istocie Boga z realną różnicą istniejącą w bytach stworzonych, czemu odpowiada właściwa człowiekowi różnica między słowem a miłością³⁸. Z tego powodu, gdy Bóg przez pryzmat intelektu i woli postrzega swoją istotę, wówczas ujmuje ją jako podstawę kon-

a way that they continue to share in common one and the same individual divine nature and thus do not compromise the Christo-Judaic monotheistic idea God is one". *Reportatio...*, s. 23, przypis 40.

³⁶ „Distinctio secundum rationem intellectus et voluntatis est fundamentum distinctionis emanationum. Filius enim non procederet nascendo tamquam verbum et Spiritus Sanctus liberaliter tamquam amor nisi praesupponeretur distinctio intellectus et voluntatis tamquam principiorum producendi. Nunc autem distinctio emanationum et personarum non praesupponit aliquam comparisonem ad creaturas, ergo etc.". Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 62. W wersji 1C (q. 1, a. 3, 62) ostatnie zdanie brzmi nieco inaczej: „Nunc autem distinctio emanationum personarum non praesupponit aliquam distinctionem circa creaturas vel aliquam comparisonem ad ipsas”.

³⁷ Jak się sam wyraża, choć pojęcie emanacji w sensie właściwym jest zastrzeżone do teologicznego podziału na Osoby Boskie w ramach Trójcy Świętej. Zob. *Godefridus de Fontibus: Quodlibetum 7...*, q. 1, corp.

³⁸ „[...] circumscripta habitudine ad extra illud quod habet rationem principiandi emanationes personales non apprehenditur sub istis diversis rationibus intellectus et voluntatis, sed solum sub ratione essentiae divinae ut ei coniungitur respectus realis. Sed quia ipsis emanationibus secundum quamdam proportionem respondent aliquae emanationes in creaturis puta emanationi Filii productionis verbi in intellectu nostro et productioni Spiritus Sancti productio amoris in voluntate nostra [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 64.

stytuującą ustanowienie Syna Bożego i Ducha Świętego. Czyni to jednak dzięki odniesieniu – w odpowiedniej proporcji – ustanowionych Osób Boskich do różnych zasad wytwarzania emanacji w bytach stworzonych³⁹. Gotfryd wyjaśnia jeszcze, na czym polega owa proporcja: „Wytwarzanie natury i Słowa nie wymaga w sposób konieczny założenia jakiegoś innego procesu, a wytwarzanie miłości zakłada w sposób konieczny coś innego. Syn Boży wyłonił się w pierwszym rodzaju procesu wyłaniania, w sposób podobny [zachodził – J.S.] również proces powstawania natury i Słowa. Duch Święty wyłonił się przy koniecznym założeniu innego procesu wyłaniania, i w sposób podobny – powstawanie miłości i woli”⁴⁰. Zdaniem Szkota, Gotfryd wskazuje, że odpowiednia proporcja odnosi się tu do wskazania różnicy między ustanowieniem Syna Bożego a ustanowieniem-tchnieniem Ducha Świętego, ponieważ zrodzenie Syna Bożego i proporcjonalnie tworzenie czegoś naturalnego, to znaczy czegoś, co jest naturalnie dane intelektowi, nie wymagają jako podstawy istnienia jakiegokolwiek innego aktu tworzenia. W przypadku ustanowienia-tchnienia Ducha Świętego i proporcjonalnie tworzenia przez wolę miłości jest inaczej. Zarówno ustanowienie Ducha Świętego, jak i tworzenie miłości wymagają istnienia wcześniejszego aktu ustanawiającego, mianowicie aktu ustanowienia Syna Bożego⁴¹.

Problem dotyczy zatem rozumienia ustanowienia wsobnego (*ad intra*) Osób Trójcy Świętej, w którym, zdaniem Gotfryda, wyłonienie Syna Bożego jest aktem prymarnym – pierwszym aktem wyłaniania, bez żadnego aktu wcześniejszego, co można przyrównać – przy zachowaniu odpowiedniej proporcji – do tworzenia jakiejś realnej natury, na przykład słowa dzięki zdolności intelektu. Ustanowienie Ducha Świętego jest już uwarunkowane istnieniem wcześniejszego aktu ustanowienia Syna Bożego i na podobnej zasadzie dochodzi do tworzenia przez wolę aktu miłości. Wola bowiem, aby tworzyć akt miłości, musi założyć istnienie jakiejś natury wytworzonej aktem stwarzania⁴².

Pojęciowe (myślne) rozróżnienie intelektu i woli wcale nie musi więc u swych podstaw mieć założenia, że wcześniej istniały różnice między ema-

³⁹ „[...] ideo Deus apprehendens essentiam ut est ratio principiandi ipsas emanationes in habitudine ad diversa principia istarum emanationum in creatura, concipit istam essentiam sub istis rationibus principiandi intellectus et voluntatis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 64.

⁴⁰ „[...] quod productioni naturae et verbi non necessario est alia productio praesupposita, productioni autem amoris necessario est alia praesupposita. Filius producitur productione prima, et ideo modo simili modo productionis naturae et verbi. Spiritus Sanctus producitur necessario alia productione praesupposita, et ideo modo simili modo productionis amoris et voluntatis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 65. W Add. M. (q. 1, a. 3, 65) i wersji 1C (q. 1, a. 3, 65) w ostatnim zdaniu brak słowa *amoris*.

⁴¹ Gotfryd jest zdania – i nawiązuje tu do klasycznej koncepcji woli w relacji do intelektu – że między aktami intelektu i woli istnieje różnica wyrażająca się tym, że akt woli jest aktem sukcesywnym, to znaczy kolejnym w stosunku do aktu intelektu. Najpierw pojawia się akt intelektu, później akt woli. Zob. Godefridus de Fontibus: *Quodlibetum* 7..., q. 4, corp. Por. R. Kośła: *Metafizyczne podstawy...*, s. 115. Warto zaznaczyć, że w tym względzie stanowisko Gotfryda nie odbiega od stanowiska Henryka.

⁴² Zob. R. Kośła: *Metafizyczne podstawy...*, s. 116.

nacjami, co wykazuje Gotfryd dwojako⁴³. Po pierwsze, analizując, czym jest Słowo jako Syn Boży, należy przyjąć, że wyraża Ono wszystko to, co mieści się w istocie, nawet jeśli trudno wskazać i zrozumieć, jak wszystko to jest w Nim zawarte. Wynika z tego, że w ustanowionym w pierw Słowie-Synu Bożym Bóg poznaje to, co intelekt Boga pojmuje bezpośrednio i wyraźnie. Nie można więc przyjmować istnienia w intelekcie Bożym jakiegoś realnego (aktualnego) rozróżnienia, które – obojętnie, w jaki sposób – poprzedzałoby wyłanianie się Słowa-Syna Bożego⁴⁴.

Po drugie, Gotfryd zastanawia się, kiedy w ogóle mówimy o ujawnianiu się różnicy pojęciowej (myślnej). O różnicy pojęciowej (myślnej) można mówić tylko w kontekście procesu poznania, a to znaczy, że zaznacza się ona wyłącznie jako rezultat procesu poznania – bez aktu poznania i poza aktem poznania różnica taka nie istnieje. W konsekwencji podstawą ustanowienia wsobnego Słowa-Syna Bożego jest pojawienie się w Bogu aktu poznania, dlatego zachodzi tu od razu wirtualne w sensie ścisłym powiązanie ustanowienia Słowa-Syna Bożego z aktem poznania, którego dokonuje Boży intelekt. Z tego względu nie istnieje i nie może istnieć żaden inny akt przewyższający (w sensie poprzedzania) ustanowienie Słowa i jednocześnie warunkujący pojawiającą się w związku z aktem poznania różnicę myślną, jaka zachodzi między ustanowionym Słowem-Synem Bożym a samym Bogiem. W Bogu więc pierwszym aktem poznania jest zasada emamacji Słowa-Syna Bożego. Tym samym, jeśli Słowo zostaje ustanowione jako konieczne (naturalne) i dokonuje tego intelekt, opierając się na koniecznym (naturalnym) akcie, to trzeba uznać, że nie ma żadnego wcześniejszego aktu, który mógłby w samym Bogu sprawiać jakieś wewnętrzne zróżnicowanie. Żadna różnica – w tym przypadku, krytykowana przez Gotfryda, założona „wcześniejsza” różnica między intelektem a wolą – nie poprzedza ani nie warunkuje różnicy myślniej powstałej z ustanowienia Słowa-Syna Bożego⁴⁵.

⁴³ „Quod autem intellectus et voluntas non praesupponantur distincta secundum rationem ipsius emanationibus [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 66.

⁴⁴ „Verbum est expressivum omnium quae in essentia quasi involute continentur. Ergo in Verbo iam productio intelligit Deus, quaecumque distincto intellectu intelligit. Non ergo potest aliqua actualis distinctio accipi in intellectu divino quodammodo praecedens productionem Verbi”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 66. Zob. Godefridus de Fontibus: *Quodlibetum* 7..., q. 1, corp. Pogląd ten wsparty jest autorytetem św. Augustyna. W polskim przekładzie brzmi to tak: „Tu jest pierwsze i najwyższe życie, w którym istnieć i żyć jest tym samym. Jest pierwsza i najwyższa inteligencja, w której żyć i rozumieć nie jest czymś różnym, ale myśleć to jest żyć i to jest być, a wszystko to stanowi jedno. To arcyzm wszechmocnego i mądrego Boga zawierający w sobie wszystkie niezmiennie zasady istot żyjących, które w tym obrazie stanowią jedno, tak jak on jest Jednością z Jedności i stanowi z nią jedność. W nim Bóg zna wszystko, co przez niego uczynił. Dlatego – gdy mijają i kolejno po sobie następują czasy – w wiedzy Bożej nic nie przemija i nic nie następuje”. Św. Augustyn: *O Trójcy Świętej*..., VI, X, 11, s. 232.

⁴⁵ „Distinctio secundum rationem non potest esse nisi per aliquem actum intellegendi. Primus autem actus intellegendi in Deo est principium emanationis Verbi, supposita proprietate relativa, cum Verbum producatur naturaliter et actu naturali ipsius intellectus. Ergo nullo actu quasi praece-

Pozostaje jeszcze drugi argument Henryka oparty na analizie kategorii absolutnej doskonałości. Według Henryka bowiem to, co jest doskonałe w sensie pierwszeństwa (bycia czymś pierwszym) i prostoty (braku jakiegokolwiek złożenia), musi zawierać samo w sobie wszystko, co konieczne, aby być doskonałym w absolutnym sensie⁴⁶. Tak rozumiana doskonałość nie potrzebuje żadnego odniesienia do czegoś innego, brak zatem konieczności związku, o którym mówi Gotfryd. Henryk dowodzi tego, przyrównując doskonałość do niedoskonałości. To, co niedoskonałe, jest podporządkowane temu, co doskonałe, lecz nie odwrotnie: to, co doskonałe, pozostaje w pełni niezależne w swej doskonałości od czegoś niedoskonałego. Henryk twierdzi w związku z tym, że posiadanie intelektu i woli oraz innych tego typu atrybutów przynależy do prostej doskonałości jako takiej. Wniosek z tego wyłania się taki, że absolutna doskonałość sama z siebie ma intelekt i wolę, i brak jakiegokolwiek innego warunku poza samą ową doskonałością, który sprawiałby, że ma ona intelekt i wolę⁴⁷. Henryk podkreśla, że gdyby było inaczej, doskonałość nie byłaby absolutna, ponieważ odniesiona do czegoś poza nią samą, pozostawałaby zarazem od tego czegoś zewnętrznego zależna, gdyż tylko pod warunkiem owego odniesienia dałoby się w niej wyróżnić intelekt oraz wolę. Doskonałość absolutna wchodziłaby tym samym w specyficzny typ zależności, stałaby się korelatywem istniejącym w relacji do czegoś innego i zarazem jej równego. Prowadziłoby to jednak do sprzeczności, ponieważ absolutna doskonałość pozostawałaby w stanie zależności od niedoskonałości, równej jej jako człon relacji. Ostatecznie więc absolutna doskonałość nie byłaby absolutną doskonałością⁴⁸. Do doskonałości – jeśli rozumieć ją w sensie absolutnym, a o taki jej sens przecież tu chodzi – zasadniczo musi przynależeć odpowiednia dla niej przyczyna-podstawa, która pozwala określić ją jako doskonałość niezłożoną (prostą) i w tym znaczeniu absolutną. Innymi słowy, doskonałości musi odpowiadać coś, co nadaje jej status doskonałości właśnie. Owo pryncypium doskonałości samo jednak także musi być dosko-

dente potest haberi aliqua distinctio rationis ad intra". Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 67. Zob. G o d e f r i d u s d e F o n t i b u s: *Quodlibetum* 7..., q. 1, corp.

⁴⁶ „Perfectum simpliciter et principaliter habet quiddam sibi convenit secundum quod est simpliciter perfectum". Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 63. Zob. H e n r i c u s G a n d a v e n s i s: *Quodlibetum* 5..., q. 1, corp.

⁴⁷ „Quia imperfecta dependent a perfecto, sed non e converso. Nunc autem habere intellectum et voluntatem et huiusmodi competit simpliciter perfecto ut simpliciter perfectum est. Ergo ista habet independenter et per consequens absque comparatione ad extra". Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 63. Mamy tu do czynienia z tak zwanym *conditio entis* odniesionym do ustanowienia. Ustanowienie *ad intra* jest bowiem konieczne i co za tym idzie – doskonałe. Ustanowienie *ad extra* nie jest konieczne, zatem odpowiada mu niedoskonałość. Zob. R. K o ś l a: *Metafizyczne podstawy...*, s. 87–88. Zob. H e n r i c u s G a n d a v e n s i s: *Quodlibetum* 5..., q. 1, corp.

⁴⁸ „Quia si in habendo ista formaliter necessario compararetur ad extra, videretur in habendo ista dependere ad extra sicut relativum a correlativo, et non esset mere absolutum, immo ab eo dependeret sicut e converso, quia correlativa aequo mutuo dependent". Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 63. Zob. H e n r i c u s G a n d a v e n s i s: *Quodlibetum* 5..., q. 1, corp.

nością, jeśli bowiem rozpatrzeć naturalny porządek, jakkolwiek niedoskonałość zawsze zależy od doskonałości, lecz nie odwrotnie, to znaczy doskonałość nie może zależeć od niedoskonałości, co prowadzi w ostateczności do wniosku, że doskonałość zależy tylko i wyłącznie od doskonałości. Tak więc również podstawa doskonałości musi być czymś doskonałym. Z takiego rozumowania wyprowadza Henryk – jak referuje to Szkot – pewne konsekwencje dotyczące intelektu i woli. Otóż jeśli przynależą one do doskonałości absolutnej, to wyłącznie dzięki owej doskonałości i bez żadnej zależności od czegoś poza nią. W tym sensie Henryk mówi o doskonałości niezależnej, co – jego zdaniem – sprawia, że intelekt i wola jako przynależne takiej doskonałości nie mają żadnego formalnego odniesienia do czegoś poza nią samą. W innym wypadku doskonałość, która miałaby intelekt i wolę w sposób zależny, należałoby uznać za niespełniającą warunku absolutnej doskonałości, ponieważ swą doskonałość dopełniałaby (w sensie posiadania intelektu i woli) w relacji do czegoś niedoskonałego istniejącego poza nią i co za tym idzie, nie byłaby już absolutną doskonałością, lecz jedynie korelatywem relacji. Henryk konstatuje, że w takim wypadku trudno by uznać taką doskonałość za doskonałość w ścisłym tego słowa znaczeniu; gdyby natomiast uprzeć się i określać ją mimo to jako doskonałość, to wyłącznie w sensie względnym.

Henryk wnioskuję z tego, że trudno przyjąć, jakoby różnica między intelektem a wolą wiązała się w jakiś sposób z różnicą realną. Zatem wszelkie myślnie różnice w Bogu, zachodząc w ramach doskonałości absolutnej, nie muszą mieć w swym założeniu odniesienia do takich samych różnic zachodzących w rzeczywistości, czyli w rzeczach niedoskonałych. Henryk odrzuca więc związek różnicy myślniej z różnicą realną, obalając tym samym zasadniczą część założenia Gotfryda, które wskazuje możliwość określenia i poznania różnic, jakie istnieją w Bogu, za pomocą analizy realnych różnic między bytami stworzonymi, które są dostępne człowiekowi w poznaniu zmysłowym.

Według Szkota Gotfryd odrzuca taki argument, opierając się na następującym rozumowaniu. Konieczne jest zakorzenienie różnych atrybutów Boga w czymś realnym, gdyż tylko pod takim warunkiem owe atrybuty można określić jako doskonałe, co wydaje się niezbędne, aby w ogóle o nich mówić. Jeśli bowiem ująć intelekt i wolę tylko z perspektywy Boga (a więc wyłącznie z perspektywy myślniej), bez jakiegokolwiek odniesienia do czegoś zewnętrznego (i w tym sensie realnego), to okazuje się, że brak jakiegokolwiek podstawy rozróżnienia intelektu i woli, ponieważ wtedy zarówno intelekt, jak i wola musiałyby być odniesione wprost do nieskończonej istoty Boga, co wszelki wysiłek poznawczy ludzkiego, a więc skończonego, intelektu skazuje na niepowodzenie. Z tego względu Gotfryd – zauważa Szkot – żywi przekonanie, że musi istnieć jakieś odniesienie atrybutów wyróżnionych w Bogu na drodze myślniej do realnych różnic charakterystycznych dla bytów stworzo-

nych, ponieważ intelekt i wola pojmowane w sensie doskonałości absolutnych (bezwzględnych) nie mogą się opierać jedynie na różnicy myślniej, ta bowiem nie wystarcza do uznania ich za doskonałość. Doskonałość w znaczeniu absolutnym wymusza uwzględnienie wszelkiej różnicy, nie tylko myślniej, lecz także realnej. Z kolei warunek bezwzględnej doskonałości intelektu i woli nie sprowadza się jedynie do uwzględnienia różnicy zachodzącej między ich treściami (to znaczy różnicy myślniej), ale obejmuje zarazem wszystko to, co można w nich wyróżnić. W konsekwencji właśnie dzięki związkowi z czymś zewnętrznym intelekt i wola stają się możliwe do ujęcia (poznania) jako coś jednego, nierozróżnialnego w ramach jednej niepodzielnej treści nieskończonej istoty Boga⁴⁹. Z tej perspektywy broni Gotfryd konieczności odniesienia różnych atrybutów Boga do czegoś realnego istniejącego poza Bogiem.

Stanowisko Szkota Krytyka koncepcji Gotfryda

Prezentując polemikę Gotfryda z Henrykiem, chce Szkot pokazać pełne spektrum podjętej problematyki. Jednocześnie prezentacja ta służy Szkotowi za punkt wyjścia snucia własnych rozważań dotyczących rzeczzonej kwestii. Stara się on bowiem znaleźć właściwe rozwiązanie problemu, punkt po punkcie analizując i odrzucając bądź przyjmując jako zasadne poszczególne elementy koncepcji adwersarzy.

Rozpoczyna Szkot od postawienia zarzutów dotyczących argumentów Gotfryda. Po pierwsze, można, zdaniem Szkota, podważyć odpowiedź Gotfryda na Henrykowy argument dotyczący różnicy w ramach Trójcy Świętej. Przypomnijmy, Gotfryd uważał, że podstawą ustanowienia Osób Boskich w Trójcy Świętej nie są różniące się intelekt i wola, ale sama istota Boga. Przyjęcie takiej perspektywy rodzi jednak problem wielości osób w Bogu. Biorąc bowiem pod uwagę to, czym jest coś jednego mogące być zasadą, która sprawia, że może powstać (uaktualnić się) kilka jednostkowych podmiotów w ramach jednej natury, trudno uznać to coś za aspekt czynnika sprawczego, który sam z siebie jest zdeterminowany do wytwarzania jakiegś

⁴⁹ „[...] quodlibet istorum quantum ad perfectionem realem quam importat est in Deo sine comparatione ad extra et sic independenter. Sed apprehendendo sic essentiam non apprehendetur sub distinctis rationibus, sed omnes quae possunt distingui, per comparationem ad extra apprehenduntur tunc ut unitae et indistinctae sub una simplici ratione infinitatis essentiae divinae”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 68. Zob. Godefridus de Fontibus: *Quodlibetum* 7..., q. 1, corp.

liczby rzeczy⁵⁰. Zdaniem Szkota, odnosi się to do każdego rodzaju przyczyny, czy to jednoznacznej, czy wieloznacznej, sprawiającej więcej niż jeden skutek, i to obojętnie, czy jednocześnie, czy sukcesywnie⁵¹. I tu nasuwa się wątpliwość, ponieważ według Gotfryda – tak rozumie to Szkot – istota Boga istniejąca niezależnie jako jedna, prosta, niepodzielna bytowość, zanim zostanie odniesiona do czegośkolwiek poza nią samą, jest zasadą ustanowienia kilku podmiotów w ramach tej samej natury Boga. Prowadzi to do poważnych konsekwencji, gdyż jeśli istota Boga jako zasada działa przed jakimkolwiek odniesieniem do czegoś innego, to trudno uzasadnić, że wytwarza tylko dwa podmioty (to znaczy Syna Bożego i Ducha Świętego). Wzięta jako sama w sobie, ma możliwość ustanowienia wielu podmiotów, a jeśli tak się dzieje, to w tym przypadku możliwość staje się koniecznością⁵². Ostatecznie więc, jak zaznacza Szkot, konsekwencję Gotfrydowego rozumowania da się sprowadzić do absurdalnej tezy, że istota Boga w Bogu może wytworzyć wiele emamacji, zatem w Bogu muszą istnieć więcej niż trzy osoby⁵³.

⁵⁰ „Primo, quidquid unius rationis existens potest esse principium »quo« producendi plura supposita in una natura, ipsum non determinatur ex se in ratione principii ad determinatam pluralitatem producendorum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 69.

⁵¹ „Ista propositio patet tam in causa aequivoca quam univoca potente in plura vel simul vel successive”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 69.

⁵² W doktrynie Szkota istota Boga, jako absolutnie doskonała natura sama z siebie, może ustanawiać wsobnie. Możliwość ta przeradza się w konieczność. R. Kośła wskazuje w związku z tym trzy cechy owej natury: „1. W naturze Bożej, dzięki pamięci, może być jedno ustanowienie wsobnie [...]; 2. Z racji uznania zasady dotyczącej tzw. możliwości logicznej (*possibile logicum*), wprowadzonej przez Szkota, należy wnioskować na podstawie korelacji logiczno-indukcyjnej, że owo *potest esse* aktu ustanawiania jest bytem koniecznym *esse necessarium*; 3. W końcu ta możliwość/konieczność, jako doskonała zasada sprawcza, będzie możliwością/koniecznością samej natury”. R. Kośła: *Metafizyczne podstawy...*, s. 79.

⁵³ „Nunc autem, per te, essentia omnino unius rationis existens, antequam comparetur ad alia extrinseca, est principium producendi plura supposita in natura eadem divina, ergo ipsa in illo priori non determinatur ex se ad certam pluralitatem suppositorum producendorum. Ergo non repugnat sibi, quantum est ex se, esse principium »quo« producendi plura supposita quam duo. Et si possibile, ergo necessarium, ergo necesse est plures personas esse quam tres in divinis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 69. W Add. M. (q. 1, a. 3, 69) po zdaniu: „Ergo non repugnat sibi [...]”, czytamy jeszcze: „Sed cuiuscumque producendi ipsa ex se potest esse principium »quo«, illud simpliciter potest produci”. Szkot argumentuje następująco: jeśli w Bogu coś nie jest wykluczone – a przyjmując rozumowanie Gotfryda, wyłonienie więcej niż dwóch osób nie jest wykluczone z samej natury istoty Boga ujętej jako zasada wyłaniania bez żadnego odniesienia do czegoś zewnętrznego – to staje się w Bogu koniecznością. Zob. Jan Dunns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasadzie*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył T. Włodarczyk. Warszawa 1988.

Ustanowienie Osób Boskich według Szkota

Szkot zauważa, że w obronie przedstawionego argumentu można przedstawić trzy racje, które trzeba rozpatrzyć, by uznać zasadność jego krytyki argumentu. Rzeczywiście, odnośnie do istoty wziętej jako sama w sobie nie sposób wykluczyć możliwości wytworzenia więcej niż dwóch podmiotów, jednak stanowiska Gotfryda można bronić tak, że racja ta nie odnosi się do istoty Boga. W tym bowiem przypadku istota Boga jako Ojca konstytuowałaby się wyłącznie pod warunkiem zajścia relacji, bez których nie można jej traktować jako zasady ustanawiania. Tak więc u samej podstawy rozumowania Gotfryda leży teza, że o procesie trynitarnym możemy mówić tylko pod warunkiem uwzględnienia wzajemnych zależności poszczególnych Osób Trójcy Świętej, a w tym świetle istota Boga może być zasadą ustanowienia wyłącznie pod warunkiem odniesienia do swych emanacji: Syna Bożego i Ducha Świętego⁵⁴. Dla istoty Boga istnieje zatem ograniczona liczba relacji, dzięki którym wyłania ona ograniczoną liczbę osób. Relacje te mają przy tym różną treść, a coś, co samo z siebie jest absolutnym jednym (czymś takim jest istota Boga), może być sprowadzone (*determinari*) do pewnej wielości, pod warunkiem że owa wielość różni się myślnie (*secundum rationem*), a nie realnie, co dotyczy Osób w ramach Trójcy Świętej⁵⁵. Wniosek nasuwa się taki: mimo że istota Boga sama z siebie nie jest ograniczona, to jednak ograniczają ją relacje oparte na odniesieniu do pozostałych Osób Boskich, z którymi razem tworzy pełny wymiar Bożego bytu.

Szkot nie zgadza się z takim rozumowaniem. Przede wszystkim zwraca uwagę na nieścisłość argumentacji, w której brakuje wyraźnego odróżnienia rzeczy ujmowanych w sensie relatywnym od rzeczy ujętych w wymiarze absolutnym⁵⁶, co wydaje się niezbędne w analizowanym zagadnieniu istoty Boga. Na wstępie trzeba zaznaczyć, że poznanie zawsze ma charakter aktu obiektywizującego i oznacza obecność przedmiotu w poznającym intelekcie.

⁵⁴ „Hic diceretur quod quamvis non repugnat sibi ex se, tamen repugnat sibi ex relationibus sine quibus non est principium »quo«. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 70. Podobny pogląd wyrażał Henryk z Gandawy. Relację rozumie się tu w ontycznym znaczeniu jako element konstytutywny, co wywoływało sprzeciw Szkota, który rozumiał relację w sensie logicznym. Według Henryka *ratio intra divina* nie koresponduje w żaden sposób z ustanawianiem *productio*. Między poszczególnymi Osobami Boskimi zachodzi raczej wzajemne konstytuowanie się, a na przykład relacja między Ojcem i Synem jest odniesieniem dwóch racji bytowych przy zachowaniu odrębności osobowej (*diversa supposita*). Podaję za: R. K o ś l a: *Metafizyczne podstawy...*, s. 93.

⁵⁵ „Non enim potest fundare nisi determinatas relationes producendi determinatas personas, quia istae relationes sunt alterius rationis, et aliquid unum potest determinari ex se ad aliquam pluralitatem diversorum secundum rationem. Et ideo, licet ex se non determinetur, tamen determinatur per relationem”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 70.

⁵⁶ Szkot posługuje się tu definicją „rzeczy” (*res*) sformułowaną przez Boecjusza. Zob. *Reportatio...*, s. 26, przypis 43.

Według Szkota Boża obiektywizacja jest wyłącznie ustanowieniem (*productio*). Nasuwa się teraz pytanie: czym jest taki obiektywizowany w intelekcie przedmiot jako skutek Bożego aktu ustanowienia? Zdaniem Szkota, należy wskazać rozróżnienie między dwoma typami bytowości i co za tym idzie, dwoma typami obiektów-rzeczy wewnątrz procesu poznawczego. Pierwszy to *esse simpliciter*, zrodzona, poznawalna idea, która istnieje niezależnie i absolutnie. W konsekwencji taki typ bytowania odnosi się do wewnątrztrynarnego rozszerzenia⁵⁷. Drugi typ bytowania to *esse secundum quid* oparte na ustanowieniu bytu poznawalnego (*esse intelligibilis*), który odnosi się do rzeczy stwarzanych poza Trójcą Świętą.

Następnie przyjmuje Szkot, że relacje w obrębie sprawców nie są realnie różne od wyłonionych wytworów (*productionibus activis*). Zatem jego zdaniem, stwierdzić, że istota ogranicza się do tylu ustanowionych wytworów, ile jest różniących się myślnie relacji, to nic innego, jak przyznać, że tę samą rzecz coś realnie ogranicza w odniesieniu do samej siebie. To zaś wydaje się nie do przyjęcia⁵⁸. Trudno też zgodzić się, że takie uaktualnione wytwory wyczerpują w pełni zdolności owej rzeczy do tworzenia kolejnych wytworów, ponieważ korelatywy poszczególnych relacji we wszystkim są równe i żaden z nich nie wpływa na ukonstituowanie pozostałych⁵⁹.

Ponadto, aby coś mogło ustanawiać, musi mieć zasadę sprawczą, dzięki której może wytwarzać (*principium „quo” productionis*). Zasada ta, którą Szkot określa terminem *quo*, daje możliwość ustanowienia czegoś zasadzie bezpośredniej, oznaczonej przez Szkota terminem *quod*, lecz nie odwrotnie. Tak więc to, że posiadanie zasady *quod* sprowadza się tylko do zdeterminowanego ustanawiania, musi swą rację zawierać w odpowiedniej zasadzie *quo*. Według Szkota wynika z tego absolutna (*simpliciter*) możliwość ustanowienia tego, co jest możliwe do ustanowienia, oraz absolutna (*simpliciter*) niemożliwość ustanowienia tego, co absolutnie niemożliwe (*omnino impossibilis*)⁶⁰. Szkot wnioskuje z tego, że skoro relacja aktywna w żaden sposób nie jest za-

⁵⁷ Zob. R. K o ś l a: *Metafizyczne podstawy...*, s. 85–86. Ustalenia z tego artykułu zostały wykorzystane w całym akapicie poświęconym różnicy między rzeczą relatywną a rzeczą absolutną.

⁵⁸ „Accipiendo rem strictissime in divinis prout res relativa dividitur a re absoluta, relationes in producentibus non sunt realiter distinctae a productionibus activis, ut suppono ad praesens. Ergo dicere essentiam determinari ad tot productiones activas per tot relationes alterius rationis, est dicere idem realiter determinare aliquid ad se ipsum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 74. W wersji 1C (q. 1, a. 3, 74) w pierwszym zdaniu zamiast *relationes in producentibus non sunt* czytamy *relationes in productionibus passivis non sunt*.

⁵⁹ „Nec per istas productiones activas determinatur ad tot productiones passivas, quia correlativa sunt omni modo simul natura, et per consequens unum non determinat fundamentum ad reliquum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 74.

⁶⁰ „Praeterea, prima ratio quare aliquid potest producere est, quia habet principium »quo« productionis; non ipsum principium »quod« tribuit illam virtutem principio »quo«, sed e converso. Ergo quod habens principium »quod« non possit nisi in determinatas productiones, oportet rationem invenire in principio »quo«. Unde est simpliciter possibilitas ad hanc quae est possibilis, et est simpliciter impossibilitas ad illam quae est omnino impossibilis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 75.

sadą *quo*, ani też nie jest ograniczona taką zasadą, prowadzi to do konstatacji, że na podstawie relacji myślniej nie da się istotowo (*per se*) wyjaśnić, jak jest możliwa trzecia Osoba w Trójcy Świętej, ale czwarta już niemożliwa⁶¹. Spróbujemy wyjaśnić dość zawiły w tym miejscu wywód Szkota. Osoby Boskie są formalnie ukonstytuowane przez relacje przeciwne, mianowicie relację Zradzającego (Boga Ojca) do Zrodzonego (Syna Bożego) oraz relację aktywnego tchnienia Ojca i Syna do tchnienia biernego (Ducha Świętego). Choć są przeciwne, to jednak muszą mieć tylko jedno wspólne podłoże, a tym jest natura lub istota Boga⁶². Wszystkie Osoby współuczestniczą w jednej Bożej bytowości. Na tej podstawie Szkot argumentuje, że gdyby zgodzić się ze stanowiskiem, wedle którego istota Boga jest zarazem zasadą ustanawiającą Osoby oraz zasadą sprawiającą, że mogą one zostać ustanowione (zasadą *quo*), to trzeba by też przyjąć, że istnieje w tej samej przez się istocie coś wewnętrznego, co wyjaśnia możliwość istnienia tylko trzech Osób Boskich, oraz niemożliwość istnienia większej ich liczby, a mówiąc ściśle: co wyjaśnia, dlaczego istnieje więcej niż jedna Osoba Boska, a jeśli tak, to dlaczego ich liczba ogranicza się do trzech⁶³. Podany argument nie stanowi więc potwierdzenia stanowiska Gotfryda.

Można argumentować jeszcze inaczej, a mianowicie przyjąć, że teza wskazująca, iż jakaś jedna istniejąca rzecz, która może być zasadą *quo*, pozwalającą uaktualnić pewną liczbę jednostkowych podmiotów, nie przynależy do sprawcy, który sam z siebie jest ograniczony do wytworzenia określonej liczby rzeczy, jest prawdziwa wyłącznie wtedy, gdy zasada *quo* odnosi się do procesów ustanawiania należących do tego samego rodzaju. Jeśli jednak procesy ustanawiania są różne, nawet jeżeli ich wytwory są tego samego rodzaju, to ta sformułowana teza nie jest prawdziwa. Ma to swe uwarunkowanie w tym, że jedne procesy ustanawiania mogą być zdeterminowane do

⁶¹ „Ergo cum relatio activa nullo modo sit principium »quo« nec determinativum eius ut est principium »quo«, sequitur quod per rationem relationis nullo modo habebitur per se ratio possibilitatis ad tertiam personam nec per se ratio impossibilitatis ad quartam personam”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 75.

⁶² Szkot wychodzi tu od charakterystyki relacji podanej przez Arystotelesa. Według Stagiryty istnieją dwa typy relacji: relacja numeryczna (na przykład: podwójny, wieloraki) oraz relacja między rzeczami aktywnymi i pasywnymi a ich aktami. Zob.: „Odniesienie do czegoś [relację – J.S.] możemy rozumieć w takim znaczeniu jak podwójne do pojedynczego, jak potrójne do trzeciej części i w ogóle wielokrotność do jednego ze swych składników, a większe w stosunku do mniejszego. W innym znaczeniu relacja zachodzi na przykład pomiędzy ogrzewającym a tym, co może być ogrzane, pomiędzy tnącym a tym, co może być cięte, i w ogóle pomiędzy działającym a tym, co doznaje działania”. Arystoteles: *Metafizyka* V, 15, 1020b 26–34. W: I d e m: *Metafizyka*. Tekst polski opracowali M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika. T. 1. Lublin 1996, s. 269–270. Fundamentem relacji jest – według Szkota – natura i wola. Relacje dotyczące tworzącego i tworzonego mają ten sam fundament i jest nim natura, która może być dwójaka: doskonała-nieograniczona i niedoskonała-ograniczona. Podaję za: R. Kośła: *Metafizyczne podstawy...*, s. 92–93. Do Szkotowego rozumienia relacji powrócę w trakcie omawiania ustanowienia Syna przez Ojca.

⁶³ Zob. *Reportatio...*, s. 27, przypis 44.

pewnej liczby wytworów same z siebie, inne zaś ograniczenie takie mają ze względu na swe wytwory⁶⁴. Zatem ostatecznie wszystkim procesom ustanawiania przysługuje jedna zasada i jeden formalny termin.

Zdaniem Szkota, można jednak i tu argumentować przeciwko. Czym bowiem miałyby się różnić od siebie poszczególne procesy ustanawiania? Różnią się tym, że mają inną zasadę lub formalny termin. Tylko tak, według Szkota, można owe procesy od siebie odróżnić, a więc różnica między nimi ma aspekt formalny. Procesy ustanawiania różnią się formalnie, ponieważ przysługują im formalnie różne zasady i formalnie różne terminy⁶⁵.

Wysuwa się jeszcze jeden argument, w którym podkreśla się, że Osoby Boskie mają różne treści, choć wszystkim przysługuje jedna istota. Różnica ich treści sprowadza się do różnicy formalnej, wszystkie Osoby Boskie są zatem jedną istotą, ale zarazem formalnie między sobą się różnią, co spowodowane jest tym, że każdą z nich konstituuje inna relacja⁶⁶.

Szkot i takiej argumentacji stawia zarzuty. Na podstawie argumentu bowiem można wywnioskować, że istota Boga jest sama z siebie ograniczona tylko do owych trzech nieróżniących się wyłącznie myślnie Osób Boskich, ponieważ choć każda jest innym typem Osoby, to jednak wszystkim razem przysługuje ta sama, jedna, wspólna natura. Znaczyłoby to więc, że istota Boga jest ukonstituowana jako suma ograniczonej liczby (w tym przypadku trzech Osób Boskich) różnych jej „części”, co jednak wydaje się absurdalne, ponieważ przychodzi na myśl stwierdzenie, że natura ognia jest taką naturą z tego powodu, iż możliwe jest istnienie jakiejś ograniczonej liczby jednostkowych ogni, które ją konstituują. Natura ognia sama przez się sprowadzałaby się wedle takiego ujęcia do tylko kilku jednostkowych ogni, ponieważ owe ognie jako jednostki byłyby różnymi treściami, choć wszystkie miałyby w sobie tę samą, jedną naturę bycia ogniem⁶⁷. A przecież owe po-

⁶⁴ „Aliter diceretur quod maior est vera, quando principium »quo« se habet ad productiones plures unius rationis. Quando autem productiones plures sunt alterius rationis, licet producta sint unius rationis, non habet illa terminative, quia ad illas productiones alterius rationis in determinata pluralitate potest aliquid unum determinari ex se et ulterius mediantibus illis ad producta, quia productum non potest produci nisi productione”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 71.

⁶⁵ „Productio non videtur esse alterius rationis nisi habeat principium alterius rationis vel terminum formalem, quia haec videntur distinguere productiones formaliter. Nunc autem, per te, principium »quo« est omnino unius rationis et terminus formalis similiter, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 76. Zob. *Reportatio...*, s. 27, przypis 45. Logicznie rzecz ujmując – a tak zdaniem Szkota należy rozumieć relację – możliwość ustanawiania jest zróżnicowana dwójako: istnieje konieczne ustanowienie w Bogu oraz niekonieczne ustanowienie *ad extra*. Problem odnosi się tu tylko do ustanowienia koniecznego w Bogu. Zob. R. K o ś l a: *Metafizyczne podstawy...*, s. 99.

⁶⁶ „Diceretur adhuc tertio modo quod personae sunt formaliter alterius rationis, quia licet habent essentiam unius rationis, tamen constituuntur formaliter relationibus quae sunt alterius rationis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 72. Pogląd nawiązuje do stanowiska Henryka z Gandawy. Zob. R. K o ś l a: *Metafizyczne podstawy...*, s. 103–105.

⁶⁷ „Contra tertiam responsionem posset dici quod igneitas per se est determinata ad plures ignes, quia illi ignes quantum ad proprietates individuales sunt omnino alterius rationis, licet natura ignis sit in eis unius rationis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 77. Zob.: „Scotus’s argument from absurdity

szczególne jednostki ognia ukonstytuowane są jako indywidua – byty jednostkowe, mają więc w sobie zasadę jednostkowienia, dzięki której mimo że, jak wspomniano, wszystkie mają w sobie wspólną naturę⁶⁸, to jednak jako jednostki są przede wszystkim prymarnie różne i ukonstytuowane przez siebie właściwą, niepowtarzalną jednostkowość⁶⁹. Zdaniem Szkota, wyprowadzony wniosek w większym stopniu dotyczy Osób Boskich, gdyż wedle argumentu mają one jedną wspólną naturę, ale różni je konstytuująca każda Osoba z osobną relacją. Każda relacja przypisana danej Osobie jest skrajnie różna od pozostałych relacji, zatem problem całości, która byłaby ukonstytuowana tylko jako „suma” swych części, w większym stopniu odnosi się do różnic osobowych niż do różnic jednostkowych⁷⁰.

Odnosnie do trzeciego zarzutu można jeszcze argumentować inaczej. Gwoli lepszej ilustracji posłużmy się przykładem: jeśli *A* jest identyczne z *B* zarówno realnie, jak i myślnie (pojęciowo), to wtedy wszystko, co należy do *A*, musi należeć także do *B*, oraz wszystko, co należy do *B*, musi należeć do *A*. Gdyby było inaczej, prowadziłoby to do sprzeczności⁷¹. Szkot stwierdza, że według Gotfryda, zanim dojdzie do jakiegokolwiek odniesienia istoty do czegoś istniejącego poza nią (*ad extra*), intelekt i wola są tym samym, i to zarówno realnie, jak i myślnie. Intelekt i wola podlegają więc zasadzie, której podlegają *A* i *B* – są identyczne. Musi z tego wynikać, że cokolwiek w pierw należy do intelektu, należy też do woli, i odwrotnie. Gotfryd utrzymuje jednak, że prymarnie ustanawiane są Osoby Boskie, zatem w procesie ustana-

here is somewhat involved. To claim the divine essence is limited of itself (*per se*) to just three really distinct persons, because each is different sort of person, though they all have or share the same essential nature, is as absurd as saying that such is the nature of fire that only a few individual fires are possible, since each instance is at least individually different”. *Reportatio...*, s. 27, przypis 46.

⁶⁸ Przywołany tu problem natury wspólnej – *natura communis* – sam w sobie tworzy jedno z centralnych zagadnień Szkotowej filozofii.

⁶⁹ Szkot odnosi się do szeroko dyskutowanego zagadnienia zasady jednostkowienia – *principium individuationis*. Jest ona bezpośrednio związana z naturą wspólną. Najogólniej mówiąc, zasada jednostkowienia, określana najczęściej w literaturze przedmiotu terminem *haecceitas* (warto wspomnieć, że jest to termin rozpowszechniony przez uczniów Szkota, a przez niego użyty zaledwie kilka razy!) wyraża absolutną ontyczną podstawę realnie istniejącego przedmiotu.

⁷⁰ „[...] et ibi ultima constitutiva in esse individuali sunt primo diversa sicut hic, et ita immo magis hic una natura in distinctionis personaliter quam ibi in distinctionis individualiter”. *Rep.* 1A, prol., q. 1, a. 3, 77. Warto przytoczyć komentarz: „In a singular created thing, the unique individuating property is something absolute and is related to the specific nature of that thing, as act is related to potency. Unlike the specific difference that contracts the generic nature, the individuating difference contracts the specifically differentiated nature to just this single instance as an individua. But the unique properties that really differentiate or individuate the divine persons are pure relationships, and even more diverse and difficult to understand than Scotus’s absolute differences or haecceities. Rather than actualizing a potentially universal nature as a really distinct absolute, constituting deity as a »this«, they share in the same absolute fully actualized and individuated divine nature, that is already pure act, according to scholastic theology”. *Reportatio...*, s. 28–29, przypis 51.

⁷¹ Zob.: „If they are really and conceptually the same, then $a = b$, and if they are not really or not conceptually the same, then $a \neq b$. The second statement contradicts the first and is its direct opposite”. *Reportatio...*, s. 29, przypis 54.

wiania wola staje się zasadą zrodzenia Słowa-Syna Bożego w takim samym stopniu, jak pamięć, a pamięć w takim samym stopniu jest zasadą tchnienia Ducha Świętego, jak wola⁷². Konsekwencja wydaje się nie do przyjęcia, gdyż zdaniem Szkota, przedstawione stanowisko prowadzi do uznania, że ustanowiona jako pierwsza, Osoba Syna Bożego nie jest wyłącznie Słowem, które jest skutkiem działania samej pamięci Boga Ojca⁷³, lecz udział w Jego wyłonieniu ma także miłość, jako skutek działania woli. Na tym jednak nie koniec, ponieważ ostatecznie Syn Boży – pierwsza Osoba, nie jest w większym stopniu obrazem niż Duch Święty – trzecia Osoba, co wynika z tego, że Duch Święty jest równy Synowi Bożemu w odniesieniu do Ojca. Wniosek taki wydaje się wykluczony, gdyż wedle założeń procesu ustanawiania Osób Trójcy Świętej, Syn Boży ustanowiony jest z wiedzy (przez pamięć), Duch Święty zaś z miłości wspólnie przez Ojca i Syna Bożego⁷⁴. Poza tym Duch Święty w równym stopniu z Synem Bożym byłby darem⁷⁵, ponieważ dar ustanawia się zawsze w akcie wolności, a Syn Boży przecież w tym samym stopniu co Duch Święty został ustanowiony aktem pamięci Ojca przy udziale woli, zatem i On musiałby być określony tak samo darem, jak trzecia Osoba Trójcy⁷⁶.

Szkot zauważa, że wszystkie te zarzuty wobec odpowiedzi Gotfryda są zgodne z tym, co twierdzą św. Augustyn i Ryszard ze Świętego Wiktora, poza tym nie wydają się absurdalne. Augustyn podkreślał na przykład, że różnica między Synem Bożym a Duchem Świętym, sprawiająca, że Duch Święty

⁷² „Si *a* est idem *b* omnino re et ratione, quidquid convenit *a*, convenit *b* et e converso; oppositum enim includit contradictionem. Sed ante omnem respectum essentiae ad extra intellectus et voluntas sunt omnino idem re et ratione, per te; ergo in illo priori quidquid convenit uni, et alteri. Sed in illo priori producuntur personae. Ergo in ista productione ita est voluntas principium gignendi Verbum sicut memoria, et ita memoria principium spirandi Spiritum Sanctum, sicut voluntas”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 78. Szkot odwołuje się tu do koncepcji św. Augustyna o intelektualnej pamięci Boga Ojca i jej roli w wyłonieniu Syna. Zob. św. A u g u s t y n: *O Trójcy Świętej...*, XV, rozdz. 17, n. 29; rozdz. 23, n. 43. (Podaję za: *Reportatio...*, s. 29, przypis 56).

⁷³ Szkot odwołuje się tu do św. Augustyna: *O Trójcy Świętej...*, XV, rozdz. 21, n. 40; rozdz. 22, n. 42; rozdz. 23, n. 42. (Podaję za: *Reportatio...*, s. 29, przypis 57).

⁷⁴ „Ergo prima persona producta ex productione sua reali non est proprie Verbum, quia ratio verbi includit notitiam expressam per actum memoriae. Unde Augustinus 15. De Trinitate cap. 36 dicit quod »verbum nostrum de nostra scientia nascitur quemadmodum illud de scientia Patris natum est». Nec ipsa ex productione sua reali magis est imago quam Spiritus Sanctus, quia secundum omnes Spiritus Sanctus aequae est similis Patri sicut Filius et quoad hoc non minus imago, sed non procedit ut similis, quia non ut notitia a notitia, sed ut amor a voluntate”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 78.

⁷⁵ Pojęcie „dar” odsyła do św. A u g u s t y n a: *O Trójcy Świętej...*, XV, rozdz. 18, n. 32. (Podaję za: *Reportatio...*, s. 30, przypis 59).

⁷⁶ „Similiter Spiritus Sanctus ex processione sua reali non magis erit donum quam Filius, quia ratio doni non competit sibi nisi propter liberalitatem vel libertatem in suo principio producendi, et sicut iam illatum est, non magis est voluntas principium producendi ipsum quam memoria ipsa”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 78. W wersji 1B (q. 1, 78) jest tylko krótka wzmianka odnośnie do analizowanego tu zagadnienia: „Item, si *a* est ibidem *b* re et ratione, quidquid convenit uni, et alteri. Ergo non magis producitur secunda persona quam prima”. Zob. L. V e u t h e y: *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*. Przeł. M. K a c z y ń s k i. Niepokalanów 1988, s. 53–55.

w niczym nie utożsamia się z Synem Bożym, ma charakter fundamentalny i wynika przede wszystkim z tego, że Syn Boży został zrodzony, a Duch Święty – nie; On wszak został „podarowany”⁷⁷. Jeśli tak, to w konsekwencji rozumowanie przedstawione w ostatnim zarzucie nie ma sensu. Także Ryszard ze Świętego Wiktora (podobnie jak Augustyn) argumentuje za pozarelacyjnym odróżnianiem Osób Trójcy, wskazując, że druga Osoba Syna ustanowiona została aktem intelektu lub mądrości pierwszej Osoby Ojca, a trzecia Osoba Ducha Świętego ustanowiona została aktem woli i miłości przy udziale Ojca i Syna⁷⁸. Szkot uważa więc, że procesy ustanawiania Syna Bożego i Ducha Świętego nie różnią się pod względem wolności, to znaczy nie jest tak, że proces wyłaniania Syna Bożego przebiega w sposób naturalny, a proces wyłaniania Ducha Świętego opiera się na woli, ponieważ wśród stworzeń akt woli (*actus voluntarius*) jest pewną naturalną jakością istniejącą w woli, tak jak poznanie (*intellectio*) jest naturalną jakością istniejącą w intelekcie⁷⁹. Pojawia się zatem rozróżnienie wolności obecnej zarówno w aktach

⁷⁷ „Ista quae illata sunt videntur contra sanctos esse et inconvenientia. Unde Augustinus 5. De Trinitate cap. 30 assignans primam distinctionem inter Filium et Spiritum Sanctum quare Spiritus Sanctus non sit Filius, dicit Spiritus Sanctus »exiit non quomodo natus sed quomodo datus«”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 79. Nie udało się dokładnie umiejscowić podanego cytatu z dzieła Augustyna. Wynika to częściowo z błędnego zapisu autorów poszczególnych wersji. W Add. M. (q. 1, a. 3, 79) mamy bowiem wskazany rozdział 3. (!) dzieła Augustyna, z kolei w wersji 1C (q. 1, a. 3, 79) – rozdział 32. K. Rodler podaje, że chodzi o rozdział 15., jednak nie wydaje się to do końca pewne. Zob. K. Rodler: *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*. Innsbruck 2005, s. 23, 121, 185 (kolejność stron przypisana do wersji: 1A, 1C, Add. M.). Myślę, że najbliższej cytowanej formuły jest następujący fragment: „Czy Duch Święty zawsze pochodzi – nie tylko od wszech czasów – ale wiecznie? A jeśli tak pochodzi, mając być danym, czy był już darem, i to jeszcze zanim zaistniał ktoś, komu miał być dany? Bo przecież co innego znaczy, kiedy się mówi »dar«, a co innego, gdy się mówi »dany«. Bo dar może istnieć przed daniem, ale absolutnie nie można mówić o »danym«, jeśli darowanie nie miało miejsca”. Św. Augustyn: *O Trójcy Świętej...*, V, rozdz. XV, 16, s. 213. Augustyn absolutnie wyklucza, by Duch Święty był Synem. Zob. ibidem, rozdz. XI, 12; rozdz. XII, 13, s. 208–210.

⁷⁸ „Et Richardus 3. De Trinitate diffuse tractat, quomodo plenitudo sapientiae potest esse in una persona, non autem plenitudo caritatis. Et ideo prima persona quae producitur per actum intellectus vel sapientiae, producitur ab una, secunda persona quae producitur per actum voluntatis et caritatis, producitur a duabus”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 79. Szkot podkreśla, że intelekt i wola jako władze są od siebie różne. Wola została uznana za drugą władzę ujętą jako praktyczna w przeciwieństwie do pierwszej władzy – działania intelektu – ujętej jako władza spekulatywna. R. Kośła pisze w związku z tym: „Rozróżnienie pomiędzy nimi [tzn. władzą praktyczną i władzą spekulatywną – J.S.] zostało skonkretyzowane, poczynając od arystotelizmu łacińskiego. Trzeba zauważyć, że obie władze w tradycji Ojców i mistrzów XII wieku dążyły do wzajemnej korelacji zarówno w wymiarze znaczeniowym, jak i psychologicznym. Warto w tym względzie przypomnieć *De Trinitate* Ryszarda ze św. Wiktora. Z drugiej strony, szczególnie dzięki Ojcom greckim, władze te były zdecydowanie rozróżniane jako działające w dwóch odrębnych dla siebie porządkach. Szkot ze swej strony dodaje klauzulę, która zakłada zarówno rozróżnienie pomiędzy władzami intelektu i woli, jak i ich współzależność”. R. Kośła: *Metafizyczne podstawy...*, s. 113–114. Zob. Richardus de St. Victore: *De Trinitate* 3, c. 2. Ed. J. Ribailier. Paris 1958, s. 136–137.

⁷⁹ Wyjaśnienie: „In creatures both acts in so far as they are accidental qualities that perfect the intellect and the will represent natural perfections”. *Reportatio...*, s. 30, przypis 64.

naturalnych i wolitywnych stworzeń, jak i w ustanowieniu Słowa-Syna Bożego przez Boga Ojca oraz Ducha Świętego przez Boga Ojca i Syna Bożego. Jeśli przyjąć istnienie jakiejś różnicy opierającej się na tym, że Duch Święty jest ustanawiany w wolnym akcie, Syn Boży zaś w akcie naturalnym, a nie wolitywnym, to owa różnica sama przez się musi istnieć w procesie ustanawiania, i to zarówno wśród Osób Trójcy Świętej, jak i wśród stworzeń. Upada zatem argumentacja oparta na przyjęciu identyczności *A* i *B*, gdyż w przypadku badanych aktów *A* i *B* nie wykazują identyczności, lecz się różnią. W konsekwencji istota Boga wyłaniająca dwie emanacje nie jest jednolita, ponieważ istnieje w niej różnica między intelektem a wolą. Szkot rozumie tę różnicę specyficznie, wyłania się ona bowiem przede wszystkim z tego, że intelekt i wola w Bogu nie są identyczne, jeśli zaś tak, to między nimi zaznacza się różnica formalna – różnią się zatem formalnie. Traci również znaczenie wskazanie rozróżnienia opartego na różnych relacjach, ponieważ rozpatrując to, czym jest relacja, trzeba stwierdzić, że obie relacje Trójcy Świętej charakteryzuje raczej podobieństwo, a nie różnica, w obu bowiem korelatywy są z sobą konieczniej związane⁸⁰.

Szkot odrzuca także argumenty mające wykazać prawdziwość twierdzenia, że różnica myślna między intelektem a wolą, istniejąca w Bogu, nie jest wcześniejsza i nie poprzedza ustanowienia Słowa-Syna Bożego. Szkot utrzymuje, że pod pewnymi warunkami można takie przewyższanie (poprzedzanie) wykazać. W jaki sposób? Otóż zdaniem Szkota, nieuzasadnione wydaje się przede wszystkim założenie, że Bóg poznaje to, co może poznać wprost i bezpośrednio – tylko za pomocą ustanowionego Słowa. Inaczej mówiąc, zakłada się tu, że ustanowienie Słowa jest konieczne, by Bóg mógł działać i poznawać. Problem dotyczy zatem wskazanych już dwóch relacji trynitywnych, określających wewnętrzną konieczność w Bogu. Są to relacje ustanowienia i działania, które wyznaczają zakres Bożego działania *ad intra*⁸¹. Bóg Ojciec – bo o Niego teraz chodzi – jako źródłowo (*ut prior*) wcześniejszy względem Syna Bożego musi – według Szkota – mieć w sobie wszelkie działanie i ustanawianie, jakie wedle właściwej mocy może Mu przysługiwać. Pierwotnie jest On źródłem ustanowienia Syna, i to zarówno w sensie przedmiotowym (obiektywnym), jak i skutkowym (jako czegoś ustanowionego). Dlatego, stwierdza dalej Szkot, w takim zakresie, w jakim Syn nie jest dla Ojca podstawą, dzięki której Ojciec ustanawia w pewnym akcie coś innego, także Syn nie jest dla Ojca konieczną treścią przedmiotową (obiektywną), niezbędną do tego, aby Ojciec dokonał jakiegoś aktu. Szkot argumentuje, że

⁸⁰ „Ergo si est aliqua distinctio in hoc quod Spiritus Sanctus libere spiratur et Filius non libere sed naturaliter, oportet hanc differentiam in principio producendi per se ponere hic et ibi. Igitur non est idem omni modo indistinctum. Nec valet ista ratio »discerni per relationes«, quia utrobique relatio aequae naturaliter respicit relationem oppositam”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 80. Zob. *Reportatio...*, s. 31, przypisy 68–69. Odnośnie do formalnej różnicy zob. R. C r o s s: *Duns Scotus...*, s. 43–45.

⁸¹ Zob. R. K o ś l a: *Metafizyczne podstawy...*, s. 68.

wszelkie działanie Ojca ma swe uwarunkowanie tylko i wyłącznie w Nim samym, i to zarówno pod względem przedmiotowym (obiektywnym), jak i wszelkich zasad Jego działania, które to zasady Ojciec ma w sobie samym i które wypływają wyłącznie z Niego samego⁸². Innymi słowy, Ojciec w samym sobie i z samego siebie ma przedmiot i zasady ustanawiania wszelkich działań, których dokonuje.

Jeśli więc Ojciec może znać wprost treści Mu przynależne (idee⁸³) – a są to Osoby Trójcy Świętej – bądź też znać swą istotę ujętą przez pryzmat owych treści⁸⁴, to stąd wniosek, że posiadał wiedzę dotyczącą tego, co może wiedzieć w całej pełni, to znaczy w stopniu wystarczającym i właściwym, a ustanowienie Syna nie warunkuje znajomości tych treści. W konsekwencji Bóg Ojciec ma wiedzę dotyczącą wszelkich przysługujących Mu treści, zanim ustanowi Syna, a samo ustanowienie Syna następuje według wiedzy, którą ma Ojciec. Z tego powodu owe treści-idee istnieją w Bogu niezależnie od aktu ustanowienia Syna Bożego i różnią się między sobą myślnie⁸⁵.

Aby uzasadnić swój pogląd, Szkot odwołuje się do autorytetu św. Augustyna, który w dziele *O Trójcy Świętej* wykazuje, że poznanie Boga Ojca jest absolutnie niezależne od poznania ustanowionego przez Niego Syna. Augustyn wprowadza zarazem kluczowe trzy atrybuty wyrażające Osoby Boskie,

⁸² „Quod enim dicit quod quaecumque Deus intelligit, intellectu distincto intelligit Verbo iam producto, videtur esse falsum, quia Pater omnem operationem et productionem secundum omnem modum sibi possibilem habet a se ut prior est origine Filio, et hoc a se tam obiective quam elicitive, ita quod sicut Filius non est Patri aliquo modo principium elicendi aliquem actum Patris, ita nec est sibi ratio obiectiva necessario requisita ad aliquem actum eius. Pater enim tam obiectum quam principium elicitivum omnis operationis suae habet in se et a se”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 81. Co do ustanowienia – zrodzenia Syna przez Ojca – trzeba wskazać cztery warunki, którym ono podlega: 1. Zrodzenie Syna należy do aktu ustanawiającego. 2. Akt jest taki ze względu na naturę. 3. Ustanowienie-zrodzenie jest aktem wolitywnym koniecznym. 4. Ustanowienie-zrodzenie jest aktem podmiotu chcącego. Akt zrodzenia Syna jest aktem intelektualnym oraz wolitywnym, ponieważ Ojciec ustanawia Syna, chcąc. Jak podkreśla R. Kośła, zrodzenie Syna nie jest więc ani aktem wyłącznie intelektualnym, ani też czysto wolitywnym, gdyż w akcie zrodzenia Syna mieści się cała psychologia życia Boskiego, która zawiera zarówno intelekt, jak i wolę. Podaję za: R. Kośła: *Metafizyczne podstawy...*, s. 109. Por. R. Cross: *Duns Scotus...*, s. 65–67.

⁸³ Edytorzy angielskiego przekładu tekstu łacińskiego termin *rationes* przekładają jako *ideas*, w przypisie wyjaśniając to następująco: „Cf. Supra. 72 where Godfrey argues: »The Word is expressive of all that is contained in the essence in a quasi-involute way«. This includes God's archetypal ideas of creatures, as Godfrey's reference to Augustine proves, viz. »The Word is the art of the father full of every living idea«. Reportatio..., s. 31, przypis 71. Por., co o ideach w rozumieniu Szkota pisze R. Cross: *Duns Scotus...*, s. 49–50.

⁸⁴ Zob. Reportatio..., s. 13–14, przypis 72. Wiedza Boga o swej istocie jest intuicyjnym uchwyceniem owej istoty w jej aktualności. Innymi słowy, dla Boga Jego istota jawi się jako obecna w całej swej pełni. Zob.: „God knows his essence by a direct intuitive grasp of it as present to him. Intuitive knowledge is knowledge of an individual object precisely as that object is present to the cognizer. Furthermore, this knowledge is itself really identical with God's essence. God's self-love is necessary; so the self-knowledge required for this love must be necessary too”. R. Cross: *Duns Scotus...*, s. 50.

⁸⁵ „Ergo si possibile est Patrem nosse distincte istas rationes sive essentiam sub istis, sic distincte nosse necessario sibi competit prout est prior origine Filio”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 81.

a mianowicie: pamięć należącą do Ojca, poznanie należne Synowi i miłość należną Duchowi Świętemu⁸⁶. Szkot przyjmuje ten podział i korzysta z argumentacji Augustyna w swoim rozumowaniu. Wskazuje bowiem, że gdyby poznanie należne Synowi warunkowało także Ojca, wówczas Ojciec nie byłby mądry sam z siebie⁸⁷, lecz Jego mądrość byłaby uwarunkowana poznaniem Syna. Trudno się jednak na to zgodzić, gdyż odbierałoby to Ojcu atrybut absolutnej (nieuwarunkowanej) mądrości. Gdyby bowiem miał i poznałby sam z siebie i przez siebie właściwy Mu przedmiot poznania, to wtedy – jako zależny od poznania Syna – nie byłby mądry sam z siebie, lecz dzięki mądrości swego Syna. Bycie mądrym wiąże się z posiadaniem w samym sobie przedmiotu mądrości, zatem aby Ojciec był mądry, musi taki przedmiot posiadać w sobie, a jeśli go posiada, to w sposób niezależny od czegokolwiek innego. Mądrość Ojca jest mądrością, którą ma On sam z siebie, bez żadnego udziału Syna. Augustyn konstatuje ostatecznie – i Szkot w pełni się z tym zgadza – że „Bóg Ojciec jest mądry tą mądrością, którą jest On sam; Syn zaś jest mądrością Ojca, pochodzącą z Mądrości-Ojca, z którego jest zrodzony. Przeto i poznaje Ojciec tą inteligencją, którą jest On sam; nie byłby bowiem mądry, gdyby nie rozumiał. Syn zaś, będąc zrodzonym z inteligencji, którą jest Ojciec, jest inteligencją Ojca”⁸⁸. Zgodnie z taką argumentacją należy, zdaniem Szkota, przyjąć, że Bóg Ojciec musi mieć niezależną od ustanowionego Syna Bożego – wcześniejszą względem wszelkiego aktu działania Syna – wiedzę (poznanie), która w pewien sposób wyznacza różnicę zachodzącą między mądrością w sensie absolutnym, czyli przynależną tylko istocie Boga,

⁸⁶ Zob. *Reportatio...*, s. 32, przypis 73.

⁸⁷ „[...] [Szkot – J.S.] w oparciu o tradycję patrystyczną i średniowieczną myśl filozoficzno-teologiczną, a w szczególności św. Augustyna i augustynizm w ogóle, przypisuje Ojcu figurę psychologiczną pamięci. Jednak weryfikuje się to tylko w dziele *Ordinatio*. W *Lectura* natomiast wydaje się unikać używania tej kategorii opisu”. R. K o ś l a: *Metafizyczne podstawy...*, s. 71. Jak widać, w *Reportatio* Szkot posługuje się w pełni ową figurą pamięci Ojca.

⁸⁸ Św. A u g u s t y n: *O Trójcy Świętej...*, XV, rozdz. VII, 12, s. 473. Przywołany tekst Augustyna w wersji podanej przez Szkota przedstawia się następująco: „Et sicut infert quod si Filius intelligeret Patri, tunc Pater esset sapiens non de se ipso sed de Filio, ita sequitur quod si Pater non habet in se obiectum omne intellectionis suae de se, non est sapiens de se sed de Filio, quia esse sapientem includit habere in se obiectum sapientiae”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 81. Polski przekład: „Jeżeli Syn poznałby Ojca [to znaczy byłby mądrością dla Ojca – J.S.], to Ojciec nie byłby mądrością sam z siebie, lecz dzięki Synowi, co prowadzi do tego, że jeżeli Ojciec nie ma w sobie samym przedmiotu wszelkiego własnego poznania [poznania samego siebie – J.S.], nie jest mądrym sam z siebie, ale dzięki Synowi, ponieważ bycie mądrym zawiera posiadanie w samym sobie przedmiotu mądrości”. Pojawiającego się tu terminu „inteligencja” używa Szkot w kontekście Arystotelesowskiego podziału na intelekt czynny oraz intelekt bierny. Najogólniej mówiąc, według Szkota intelekt dzieli się na dwie „części”: intelekt bierny, który często Szkot określa augustyńskim terminem „pamięć”, oraz intelekt czynny, określane przez Szkota właśnie terminem „inteligencja”. Intelekt bierny – jak podkreśla R. Cross – odpowiada za gromadzenie (dlatego jest pamięcią) wszelkich pojęć, idei i poznawanych treści. Są to elementy tak zwanej wiedzy habitualnej. Intelekt czynny jest, według Szkota (i tu Cross zaznacza, że nie jest to stanowisko wspólne scholastykom jego czasów), przede wszystkim zdolnością aktualnego poznawania owych wszelkich zawartych w intelekcie biernym treści. Podają za: R. C r o s s: *Duns Scotus...*, s. 49.

a tym, co poznaje Syn-Słowo ustanowiony według zasad, znanych przez Boga Ojca niezależnie od Syna, które są warunkami takiego zrodzenia (ustanowienia). Wiedza Boga Ojca jest zarazem czymś, co poprzedza i przewyższa ustanowienie Syna-Słowa, zatem – stwierdza Szkot – Bóg nie poznaje treści przy udziale zrodzonego Syna, lecz zna ją niezależnie od i bez konieczności dokonania się aktu ustanowienia kolejnej Osoby Trójcy Świętej.

Ojciec, ustanawiając Syna, przekazuje Mu zarazem bezpośrednią wiedzę o wszystkim, co Syn może poznać. Nie może więc być tak, że ustanowienie Syna umożliwia i daje Ojcu bezpośrednie poznanie idei emanacji zawartych w Synu, co – zdaniem Gotfryda – dowodzi, że przed ustanowieniem nie ma w Ojcu żadnej różnicy między wolą a intelektem, gdyż to Ojciec umieszcza owe idee w Synu aktem Jego ustanowienia. Syn poznaje zatem dzięki Ojcu i nie pozostaje to w sprzeczności z tezą, że Bóg poznaje wprost przez Słowo, ponieważ jak zauważa Szkot, „Nawet gdyby było to prawdą, to wcale jeszcze nie wynikałoby z tego, że przed [ustanowieniem – J.S.] Słowa niczego nie daje się wprost pojąć, ponieważ nie tylko od Ojca ujętego w sobie pochodzi istota, lecz także rozum i w równym stopniu wszystko to, co jest różne, w tym również poznanie Słowa. W takiej sytuacji, ponieważ w poznawaniu [dokonywanym – J.S.] przez Ojca istnieją różne [treści – J.S.], są one jako różne przekazywane Synowi, jak wyraża to *Ewangelia św. Mateusza* (11, 27): »Wszystko, co we mnie, pochodzi od Ojca mego«⁸⁹. Zatem nawet jeśli poznaje się wszystko przez Słowo, to jednak nie znaczy to – zdaniem Szkota – wcale, że Bóg wyłącznie dzięki ustanowionemu Słowu może poznać to, co jest przedmiotem Jego poznania. Treści takie poznaje On bezpośrednio, zanim ustanowi Syna i w tym znaczeniu intelekt i wola muszą się różnić w Bogu-Ojcu przed ustanowieniem Słowa-Syna.

Następnie Szkot odnosi się do przejętej przez Gotfryda od św. Augustyna tezy, że Słowo jest w pełni doskonałym dziełem Ojca. Słowo w takim sensie jest dziełem Ojca, że wyraża Jego mądrość. Syn zatem to Mądrość płynąca z mądrości Ojca, na podobnej zasadzie jak jest światłem ze światłości⁹⁰. Z tego powodu Słowo, choć jest Mądrością z Mądrości, to jednak nie jest dziełem Ojca powstałym z idei (treści), które przed ustanowieniem Słowa byłyby w Ojcu nierozróżnialne, a więc i niepoznawalne dla Ojca jako Ojca. Jest raczej tak, że należą one do Słowa na zasadzie ich „przywłaszczenia” (*per appropriationem*) przez Syna. Należą one do Syna na mocy Bożego ustanowienia, które zarazem daje Synowi wiedzę o tym, co habitualnie mieści się

⁸⁹ „Etsi hoc esset verum, tamen non sequitur nullam esse intellectionem distinctam ante Verbum productum, quia non solum a Patre in se est essentia sed etiam intelligentia et aequae distinctiva omnium sicut est intelligentia Verbi; immo, quia distincte sunt in intelligentia Patris ideo sic distincte communicatur Filio. Mat. 11: »Omnia mihi tradita sunt a Patre meo«. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 82. Zob. L. Ve u t h e y: *Jan Duns Szkot...*, s. 56.

⁹⁰ Zob. św. A u g u s t y n: *O Trójcy Świętej...*, VII, rozdz. 1, n. 2, s. 249.

w pamięci Ojca⁹¹. Syn więc dopiero na mocy swego ustanowienia ma wiedzę z pamięci Ojca. W konsekwencji inteligencja Ojca nie ma w sobie żadnego aspektu związanego z procesem ustanowienia – należy rozumieć to tak, że coś, co Ojciec poznaje (pojmuje) wprost, nie jest wytworzone mocą ustanowienia i działania Syna, dlatego też jest nieustanowione. Ojciec poznaje zatem coś nieustanowionego, zawierającego wszystko to, co przezeń poznawalne⁹².

Na inny Gotfrydowy argument na uzasadnienie tezy, że zasada ustanowienia Słowa-Syna Bożego jest pierwszym aktem poznania w Bogu, Szkot odpowiada, że jest on fałszywy z dwojakiego powodu. Po pierwsze bowiem, w sensie ścisłym zasada ustanowienia Słowa-Syna Bożego nie jest aktem, a to zakłada Gotfryd; po drugie, zasadą ustanowienia Słowa-Syna Bożego nie jest akt poznania⁹³. Odnosnie do pierwszego Szkot uważa, że Gotfryd musi rozumieć akt poznania na dwa sposoby: albo jako istotową zasadę, dzięki której ustanowione jest Słowo, albo jako zasadę będącą aktem uzasadniania lub aktem tego, co uzasadnione. Zrównuje zarazem poznanie z aktem zdobycia wiedzy, lub też wypowiedzenia Słowa, a jeśli tak, to intelekt Boga jest istotową zasadą, dzięki której Bóg poznaje. W tym sensie określa się Go aktywną możliwością⁹⁴. W odniesieniu do pamięci Ojca, która jest zasadą ustanowienia/wypowiedzenia Słowa, też należy ją rozumieć nie jako akt, lecz jako aktywną możliwość⁹⁵. Według Szkota, przyjmując teraz za św. Augustynem, że do poznania należy każdy akt myślenia, trzeba uznać, że do ustanowienia Słowa i do posiadania formalnej zasady ustanowienia konieczna jest pamięć Ojca, a nie coś, co należy do poznania. Ze wskazanej bowiem figury psychologicznej wynika, że to Ojciec ma pamięć, a Syn – poznanie. Nie może zatem być tak, że coś, co należy do Syna, jest zasadą ustanawiającą Syna. Szkot

⁹¹ „[...] respondeo: sic est ars, sicut sapientia Patris. Qualiter autem intelligendum sit quod sit sapientia Patris [...]. Non est ergo ars patris plena rationum, quasi istae rationes distinctae non sunt in intelligentia Patris ut Patris, sed ista competunt Filio per appropriationem propter hoc quod ex vi productionis suae est notitia declarativa eorum quae habitualiter continentur in memoria paterna”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 83. Por. przypis 88 w tym rozdziale.

⁹² „Intelligentia autem Patris non habet sic rationem producti, licet ipsa ut improducta distincte in se habeat rationes omnium cognoscendorum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 83.

⁹³ „Illud quod accipit, quod primus actus intelligendi in divinis est principium producendi Verbum, est falsum dupliciter. Primo, quia nullus actus proprie est principium producendi Verbum. Secundo, quia non primus actus intelligendi”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 84.

⁹⁴ Omówiony tu pogląd Gotfryda jest w rzeczywistości koncepcją konwersji, którą głosił również Henryk z Gandawy. W skrócie przedstawiałaby się ona tak: „W podstawowych założeniach Henryk rozumie *productio* nie w takiej terminologii, jak Szkot, lecz przeciwnie, pojmuje je dynamicznie [...]. Opis wspomnianego dynamizmu przewiduje: a) wypełnienie dwóch aktów pojęciowych, b) danie początku dwóm aktom prostym. Przejście od jednych do drugich zachodzi na zasadzie konwersji [...]. Obiektywizowanie intelektu i woli łączy się z konwersją tych władz, kiedy intelekt poznaje i kiedy wola chce. Znaczy to jeszcze, iż mamy do czynienia z przejściem od czystej możliwości do pełnych aktów, od aktów czysto możliwych do aktywnych”. R. K o ś l a: *Metafizyczne podstawy...*, s. 100.

⁹⁵ Zob. *Reportatio...*, s. 33, przypis 81.

wykazuje zarazem, że zachodzi różnica między procesem wypowiadania a procesem poznania. Ustanowienie Słowa nie może być pierwszym aktem poznania Ojca, ponieważ dokonuje się mocą wypowiadania, które jest czymś innym od poznania. Zanim bowiem Ojciec dokona ustanowienia/wypowiedzenia Słowa, musi już poznawać siebie jako siebie i dopiero pod tym warunkiem może ustanowić/wypowiedzieć Słowo. Z tego powodu zasada ustanowienia i samo ustanowienie Syna-Słowa nie mają nic wspólnego z aktem poznania, jakiego dokonuje Boży intelekt⁹⁶.

Szkot zakłada, że zasada może działać dwojako: albo koniecznie, dokładnie w terminologii, jakiej używa Szkot: w sposób naturalny – jako natura, albo wolitywnie – jako wola. Intelekt działa tylko w sposób naturalny, to znaczy koniecznie. Zasada naturalna zatem nie ma w założeniu żadnego innego aktu, podczas gdy zasada działająca, której działanie opiera się na woli, ma w założeniu wcześniejszy od niej akt, mianowicie akt wiedzy. Można więc przyjąć, że zasada jakiegoś aktu intelektu musi się odnosić do wszelkich aktów naturalnych, tak więc to owa zasada wszelkich aktów naturalnych poprzedza akt intelektu, co w konsekwencji zmusza do przyjęcia, że akt intelektu nie jest pierwszym aktem poznania, a w takim wypadku Słowo ustanowione aktem intelektu nie stanowi – jak chce tego Gotfryd – pierwszego aktu poznania istniejącego w Ojcu. Co więcej, nawet zgadzając się z tezą, że zasadą ustanawiania Słowa jest pierwszy akt intelektu, mimo wszystko trudno na tej podstawie wnioskować, jakoby był to pierwszy akt poznania, gdyż pierwszy akt poznania nie dotyczy tego, co jest rezultatem procesu ustanawiania, lecz musi dotyczyć Boga Ojca, a więc akt taki musi już wcześniej w Bogu istnieć⁹⁷.

Gdyby intelekt i wola zaistniały w Bogu dopiero w momencie Jego działania, to znaczy intelekt miałby w Bogu swój początek wraz z aktem ustanawiania Słowa-Syna, wola zaś – w chwili ustanowienia (tchnienia) Ducha Świętego przez Ojca i Syna, wówczas ani ujęty formalnie intelekt, ani ujęta formalnie wola nie byłyby prostymi (absolutnymi – *simpliciter*) dosko-

⁹⁶ „Quia aut ipse intelligit actum intelligendi esse principium »quo« producendi Verbum, aut principium quasi actum principiativum sive productivum. Sive primo modo sive secundo, cum omne intelligere sit ipsius intelligentiae (secundum Augustinum 14. De Trinitate cap. 15.: »Dico intelligentiam qua intelligimus«), producere autem Verbum et habere principium formale producendi non convenit intelligentiae sed memoriae, ergo neutro modo est aliquis actus intelligendi principium. – Hoc autem amplius patebit infra, ubi declarabitur quod dicere non est aliquod intelligere, nec etiam intellectio aliqua est formalis ratio exprimendi verbum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 84. W Add. M. (q. 1, a. 3, 84) i w wersji 1C (q. 1, a. 3, 84) pojawia się inna numeracja (cap. 14) rozdziału w dziele św. Augustyna. Odnośnie do podjętej tu problematyki zob. R. K o ś l a: *Metafizyczne podstawy...*, s. 105. Por. R. C r o s s: *Duns Scotus...*, s. 62.

⁹⁷ „[...] quia actum producendi Verbum praecedit origine intellectio distincta Patris ut Patris. [...] quorumcumque actuum intellectus est principium, omnium eorum est principium per modum naturae. Vel potest dici quod licet iste sit primus actus intellectus productivus, non tamen primus actus intelligendi, sed prior est actus intelligendi ut est in est in Patre”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 84. Zob. *Reportatio...*, s. 34, przypis 87.

nałościami. Jeśli bowiem – utrzymuje Szkot – zgodzić się z rozumowaniem Gotfryda, to konieczne staje się udzielenie odpowiedzi na nasuwające się pytanie, czy coś formalnie sprawione mocą intelektu oraz coś formalnie sprawione mocą woli istnieje w Bogu samoistnie, bez jakiegokolwiek odniesienia do czegoś poza Nim⁹⁸. Wydaje się, że wiążąc tkwiące w Bogu różnice z różnicami odkrywanyymi w bytach stworzonych, tym pierwszym odbiera się samoistność i autonomiczność istnienia, co pozwala powątpiewać w absolutną doskonałość ich istnienia.

Szkot zastanawia się ponadto, w jaki sposób intelekt i wola działają w Bogu i w odniesieniu wyłącznie do Niego. Jeśli bowiem ani wola, ani intelekt nic nie mogą w Bogu uczynić bez odniesienia do czegoś poza Nim samym, to znaczy, że intelekt i wola ujęte nie z perspektywy odniesienia do czegoś realnego, lecz jako takie, czyli według własnej formalnej treści (aspektu), nie są bezwzględными doskonałościami, a to w konsekwencji sprawia, że istnieje tylko jedna bezwzględna doskonałość: Boża istota⁹⁹.

Okazuje się więc, że traktując intelekt i wolę oraz wszelkie inne emanacje w Bogu tak, jak – zdaniem Szkota – w polemice z Henrykiem chce Gotfryd, dochodzi się do wniosku, że w Bogu w ogóle nie są one wyróżnione (od siebie odróżnione), lecz stają się takimi jedynie dzięki odniesieniu do doskonałości poznawanych realnie za pomocą zmysłów. Te ostatnie jednak – co oczywiste – jako realne, nie mogą być doskonałościami bezwzględnymi, a to podważa zasadność przedstawionych wywodów. Według Szkota zatem Gotfryd wpada w sidła, które sam zastawił; ostatecznie bowiem musi przyjąć, że istnienie woli i intelektu różniących się między sobą myślnie jest uwarunkowane ich realnym istnieniem w bytach stworzonych. Wydaje się to jednak niemożliwe do przyjęcia, ponieważ w następstwie tego akt Bożego działania byłby uwarunkowany istnieniem bytów stworzonych – samo formalne odróżnienie intelektu od woli (to znaczy intelektu jako intelektu od woli jako woli) nie wystarczałoby do wskazania ich jako doskonałości bezwzględnych. Zdaniem Szkota, dzieje się tak dlatego, że bezwzględna doskonałość nie opiera się na wskazaniu jej w sensie formalnym, lecz tylko i wyłącznie na wyróżnieniu jej w sensie wirtualnym. Szkot podpira się tu Anzelmowym twierdzeniem: „Czyms lepszym bowiem pod każdym względem jest być czymś, aniżeli nie być tym czymś”¹⁰⁰, na którego podstawie wnioskuje, że doskonałością bezwzględną jest coś, co taką doskonałością jest. Dlatego bez-

⁹⁸ „[...] quaero an illud quod importatur formaliter per rationem intellectus et illud quod formaliter importatur per rationem voluntatis sit in Deo absque omni tali comparatione”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 85.

⁹⁹ „Si non, ergo intellectus secundum rationem suam formalem non est perfectio simpliciter nec voluntas nec aliquid aliorum, et sequitur quod non sit nisi unica perfectio simpliciter, sola scilicet essentia divina”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 85.

¹⁰⁰ Anzelm z Canterbury: *Monologion. Proslogion*. Przeł. T. Włodarczyk. Warszawa 1992, *Monologion*, rozdział 15, s. 40.

względnie czymś lepszym jest być inteligencją, niż być inteligencją ze względu na coś, bo owo względne bycie inteligencją zawsze odwołuje się do czegoś poza nią, jako do warunku jej bycia, a jeśli tak, to będzie czymś słabszym od bycia nieodniesionym do czegośkolwiek. Rozważając odniesienie do czegoś poza Bogiem, należy – wedle Szkota – przyjąć, że gdyby założyć odniesienie inteligencji do czegoś innego, toby w sensie formalnym nie była ona bezwzględna doskonałością, podobnie jak żadna inna emanacja wyróżniona w taki sposób w Bogu¹⁰¹. Wysnuty wniosek jest jednak fałszywy, przede wszystkim nie przystaje do tego, co w *Monologionie* pisze Anzelm z Canterbury na temat własności przysługujących we właściwym sensie Bogu. Te wszak przysługują Mu we właściwy sposób tylko pod warunkiem, że nie mogą być i nie są własnościami relatywnymi, a w takiej sytuacji muszą one Bogu przysługiwać bezwzględnie, są więc własnościami niemającymi żadnego odniesienia do czegośkolwiek innego¹⁰². Ostateczna konkluzja jest taka, że nie może Bogu przysługiwać coś, co nie jest czymś, co lepiej mieć, niż nie mieć. Zdaniem Szkota, w podobny sposób należy interpretować myśl św. Augustyna.

Jeśli się zatem zakłada, że intelekt rozumiany formalnie istnieje w Bogu bez względu na jakiegokolwiek odniesienie do czegoś poza Bogiem, to to samo musi przysługiwać również woli. Z tego względu sama formalna treść wskazuje, że intelekt jest tylko intelektem, a wola – tylko wolą i niczym więcej, w konsekwencji więc są one w Bogu czymś różnym nie tylko w sensie myślnym – to bowiem nie wystarcza, lecz również w sensie formalnym, a różnica ta w zupełności wystarcza do ich pełnego ukonstytuowania, bez konieczności jakiegokolwiek odniesienia do zewnętrznej realnej różnicy między intelektem a wolą w bytach stworzonych¹⁰³. Szkotowi zależy zatem na uznaniu, że zarówno intelekt, jak i wola, ujęte jako takie, w sensie formalnym są tylko

¹⁰¹ „Quia simpliciter perfectum non est tale formaliter sed tantum virtualiter, et ipsum est simpliciter quodlibet quod est melius ipsum quam non ipsum, ergo simpliciter melius est esse non intelligentem, formaliter quam intelligentem. Sequitur ergo quod esse intelligentem formaliter non sit perfectio simpliciter et sic de aliis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 85.

¹⁰² „Consequens est falsum et contra Anselmum, Monologion 15., ubi ponit regulam de his quae concedenda sunt proprie de Deo, quod illud removendum est ab ipso quidquid non melius est ipsum quam non ipsum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 85. Przywołany Anzelm pisze tak: „Jeżeli więc dokładnie przyjrzy się poszczególnym określeniom, to dostrzeże, że wszystkie one, poza określeniami relatywnymi, są tego rodzaju, że stwierdzają, iż coś albo jest takie, że będąc takim, jest bezwzględnie lepsze od czegoś, co takim nie jest, albo też takie, że w pewnych przypadkach, coś nie będąc takim, jest lepsze od tego, co takie jest”. Anzelm z Canterbury: *Monologion...*, rozdział 15, s. 40. R. Cross akcentuje, że przy określaniu znaczenia doskonałości absolutnych-czystych Szkot w pełni przejmuje metodę zaczerpniętą od Anzelm z Canterbury. Zob. R. Cross: *Duns Scotus...*, s. 31–32.

¹⁰³ „Si concedatur quod intellectus secundum suam rationem formalem est in Deo absque comparatione ad extra et voluntas similiter secundum suam rationem formalem, cum intellectus sit tantum formaliter intellectus et voluntas tantum formaliter voluntas (sicut dicit Avicenna 5. Metaphysicae: »Humanitas est tantum humanitas«), sequitur tunc quod absque comparatione ad extra est aliqua distinctio eorum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 85.

tym, czym są, i przypadają Bogu jako formalnie różne bez odniesienia do aktu ustanowienia.

Charakter relacji intelekt – istota w Bogu

Szkot umacnia swój pogląd, podkreślając wirtualny, formalny i aktualny charakter własności wyróżnionych w Bogu. To bowiem, co ujęte jest jako coś zawierającego się w czymś innym w sposób wirtualny, w owym czymś nie różni się wirtualnie od czegoś innego tam wyróżnionego. Wirtualne ujęcie czegoś wskazuje tylko na istnienie potencjalne, a to, co ujmuje się jako możliwe, nie jest w ogóle odróżnialne. Wskazanie czegoś jako różnego jest możliwe jedynie pod warunkiem, że owo coś tkwi w czymś formalnie lub aktualnie. Tak ujmując daną rzecz, rozróżniamy ją, ponieważ to, co aktualne, jest również oddzielone (odseparowane) od tego wszystkiego, czym samo nie jest. Szkot wyraża w związku z tym wątpliwość, czy poza podanymi warunkami: formalnym i aktualnym, istnieje jakaś inna różnica opierająca się na tym, że odnosi się atrybuty Boga, to znaczy Jego intelekt i wolę, do czegoś poza Bogiem, i czy na tej podstawie wskazując ich rozróżnienie, stwierdza się ich istnienie. Jest to mocno wątpliwe, gdyż – jak zauważa Szkot – zakłada, że bez owego odniesienia intelekt i wola w Bogu niczym się nie różnią, i to ani myślnie (pod względem treści), ani też realnie¹⁰⁴.

Jeżeli coś ujęte w relacji myślniej odnosi się do czegoś zewnętrznego (*ad extra*) – a tak chce Gotfryd w przypadku intelektu i woli w Bogu, wyróżnianych jedynie myślnie i odniesionych do realnej różnicy poza Bogiem – to Szkot zauważa, że trzeba wówczas przyjąć następującą konsekwencję: nie ma wiedzy o Bogu w sensie jednego pojęcia *per se* wyrażającego istotę Boga. Jest tak, ponieważ coś, co jest relacją myślną ukonstytuowaną na relacji realnej, nie może się łączyć w jakikolwiek sposób z istotą Boga – nie daje wszak możliwości poznania Jego istoty. Wniosek ów wyprowadza Szkot z przesłanki, że relacja realna, która wydaje się czymś lepszym od relacji myślniej, sama z siebie nie zapewnia poznania swej podstawy. Dlatego skoro istota ujęta z perspektywy relacji myślniej sama z siebie określa to, co daje możliwość zdobycia wiedzy o Bogu, to w rezultacie wiedza taka nie jest nabyta dzięki

¹⁰⁴ „Quia licet aliqua virtualiter contenta in aliquo non distinguantur, quia potentia non distinguitur, tamen si sint in eo formaliter et actualiter, cum »actus separet et distinguat«, 7. Metaphysicae, habebunt aliquam distinctionem. – Quod si aliam ulteriorem habeant ex collatione intellectus ad extra, de ista non curo. Sufficit quod non sint omnino indistincta re et ratione absque comparatione ad extra”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 85. Zob. *Reportatio...*, s. 35, przypis 92.

istocie, lecz dzięki czemuś innemu, ponieważ nic nie może samo przez się poznawać samego siebie. Wszelka wiedza o Bogu pozyskiwana jest wyłącznie dzięki treści relacji myślniej, jednak treści tej nie można traktować jako doskonałości bezwzględnej, ma bowiem ona związek z odniesieniem do czegoś zewnętrznego, to znaczy do relacji realnej. Zdaniem Szkota, zgoda na to nie umożliwiałaby poznania w Bogu jakiejkolwiek doskonałości bezwzględnej (przypadającej Bogu), co nie wydaje się zgodne z prawdą¹⁰⁵.

Szkot stwierdza ponadto, że wszelkie odniesienie Bożego intelektu, ujętego jako takiego (*intellectui ut est intellectus*), do czegoś poza Bogiem następuje tylko wtedy, gdy intelekt rozumiany jest w sensie formalnym, jako coś, co nie jest identyczne i tożsame z istotą Bożą, ponieważ gdyby intelekt i istota były tym samym, siłą rzeczy istota Boga odnosiłaby się również do czegoś zewnętrznego. Innymi słowy, intelekt w Bogu, zanim nastąpi jakiejkolwiek jego odniesienie do czegoś poza Bogiem, nie może być nieodróżnialny od Bożej istoty, ponieważ wszelka różnica, która dotyczyłaby Boga, opierałaby się wówczas na odniesieniu intelektu do czegoś poza Bogiem, a to prowadziłoby w konsekwencji do absurdalnego wniosku, że istota Boga jest Jego istotą tylko pod warunkiem, że z konieczności odnosi się ją do czegoś poza Nim. Poza tym – według Szkota – niemożliwe, gdyż sprzeczne, jest, aby dopiero w wyniku aktu odniesienia wskazać formalny aspekt ujęcia intelektu jako intelektu, co zakładał Gotfryd¹⁰⁶. Dzieje się tak dlatego, że z faktu aktualnego istnienia lub uaktualnienia czegoś nie może wynikać formalna racja możliwości istnienia tego czegoś. Wydaje się, że jest odwrotnie, to z faktu możliwości zaistnienia wynika fakt aktualnego istnienia, aktualizacja jest bowiem zawsze poprzedzona swoją możliwością.

Szkot uznaje zatem, że formalne ujęcie intelektu jako intelektu nie może być oparte na akcie odniesienia do czegośkolwiek (na akcie relacji), ale to ów akt musi mieć podstawę we wcześniej od niego istniejącym formalnym uchwyceniu intelektu jako intelektu, i w wyniku takiego formalnego uchwycenia

¹⁰⁵ „Item, ista comparatio ad extra, est relatio rationis, non facit per se unum conceptum cum ipsa essentia divina, quia etiam relatio realis, de qua magis videretur, non facit per se conceptum unum cum fundamento. Ergo si totum istud »essentia sub relatione rationis« dicit per se scibile de Deo, non erit per se scibile nisi ratione alterius partis, non ratione essentiae, quia omnino idem conceptus non scitur per se de se ipso. Ergo tantum scietur de Deo ratione relationis rationis. Sed ista non est perfectio simpliciter, quia ista est simul natura cum termino. Ergo nulla perfectio simpliciter de Deo scietur”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 86.

¹⁰⁶ Zob.: „Scotus argues that this contradicts Godfrey’s basis thesis in. n. 57, viz. »What the divine intellect by one simple concept can apprehend actually and distinctly, the intellect of the pilgrim can conceive by several distinct acts«, but only when the essence is compared to what is outside. [...] But the act of comparison itself does not cause what is simply perfection about intelligence, but not about animality, to exist in God unless the divine essence as such includes intelligence as such but not animality. Yet God himself perceives actually and distinctly, by his one simple concept of the essence, intelligence apart from animality; yet both these are virtually there in the sense that God can create these perfections, but only intelligence and not animality is there formally”. *Reportatio...*, s. 36, przypis 93.

cenia intelektu dochodzi do odróżnienia intelektu Boga od Bożej istoty. Tak więc, aby wskazać różnicę między intelektem a istotą Boga, nie ma potrzeby założenia jakiegoś odniesienia intelektu do czegoś poza Bogiem, wystarcza formalne ujęcie intelektu jako takiego¹⁰⁷.

Szkot wykazuje, że intelekt może odnosić jedną rzecz do drugiej prymarnie, to znaczy w taki sposób, że rzeczy te wcześniej nie były odniesione do siebie z natury, ani też odniesione do siebie jakimś wcześniejszym aktem intelektu. Można sobie wyobrazić sytuację, w której poznaje się coś za pomocą samego aktu odniesienia czegoś jednego do czegoś drugiego, bez wskazywania substancjalnej podstawy członów owego odniesienia. Intelekt poznaje w akcie poznania coś bez założenia, że wszelkie odniesienie intelektu do poznawanego przedmiotu jest uwarunkowane w sposób naturalny wcześniejszym niż akt poznania istnieniem realnie zakorzenionej relacji między poznawanym przedmiotem a poznającym intelektem. Owa realnie zakorzeniona relacja wymuszałaby wtedy naturalną konieczność zachodzenia procesu poznania, co wydaje się nie do przyjęcia¹⁰⁸. Ponadto, poznanie dokonywane przez intelekt nie musi, a nawet nie może być oparte na wcześniejszym (*a priori*) akcie intelektu. Myśl Gotfryda (i Henryka) bowiem zakłada, że o intelekcie różnym od istoty można mówić tylko wtedy, gdy intelekt ten jest odniesiony do poznawanego przezeń przedmiotu. Tak więc wyróżnienie intelektu uwarunkowane jest aktem jego poznania – intelekt istnieje tylko wtedy, gdy poznaje. W tym sensie akt poznania warunkuje istnienie intelektu, a jeśli tak, to w przypadku każdego intelektualnego aktu poznania trzeba zapytać o jego przyczynę. Przyczyną zaś byłby akt poznania wcześniejszy od tego aktu, o który pytamy. Ale odnośnie do tego wcześniejszego aktu również trzeba zapytać o jego przyczynę, którą będzie akt wcześniejszy względem niego. W konsekwencji, w poszukiwaniu przyczyny aktów poznania podążamy w nieskończoność, ponieważ każdy akt poznania ma przyczynę, a przyczyna zawsze jest wcześniejsza względem swego skutku. Aby uniknąć takiego postępu w nieskończoność, uniemożliwiającego uwarunkowanie ja-

¹⁰⁷ „Comparari ad extra convenit intellectui ut est intellectus formaliter, et non ut est indistinctus re et ratione ab essentia, quia tunc essentia compararetur ad extra. Ergo impossibile est per actum comparandi haberi formalem rationem intellectus ut intellectus. Consequentia patet, quia ratio formalis potentiae non habetur per actum eius, sed e converso magis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 87. Według Szkota relacja zachodzi wtedy, gdy dwie rzeczy ustawiają się do siebie w jakimś stosunku, na przykład: to, co może ogrzewać, w stosunku do tego, co może być ogrzane, ojcostwo w stosunku do synostwa. Są to relacje powstałe jako skutek jakiegoś procesu. Co ważne, relacje te są konsekwencją procesu, a nie skutkiem powodującym zaistnienie jakiejś rzeczy. Nie może więc być tak, że intelekt konstituuje się jako taki (formalnie) w relacji do czegoś innego, gdyż relacja ta nie może być jako skutek przyczyną jego zaistnienia. Podają za: R. K o ś l a: *Metafizyczne podstawy...*, s. 107.

¹⁰⁸ „Possibile est intellectum per aliquem actum comparare aliquid ad aliud primo, intelligendo sic quod nec ista sint comparata ex natura rei nec per actum priorem intellectus”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 88. Por. „[...] quia possibile est intellectum aliqua comparare secundum rationem tamquam diversa, quibus non correspondet diversitas secundum rem”. Rep. 1B, prol., q. 1, 88.

kiegokolwiek aktu poznania, Szkot przyjmuje, że należy się zatrzymać na jakimś akcie inicjującym całość procesu poznania, a ponieważ akt ten nie może już odwoływać się do żadnego wcześniejszego względem siebie aktu, więc w sensie ścisłym nie ma przyczyny¹⁰⁹. Szkot podkreśla, że to, co istnieje przed owym prymarnym odniesieniem, już z założenia nie zakłada niczego istniejącego przed ustanowieniem relacji myślniej, ponieważ gdyby założyć istnienie czegoś takiego, prymarne odniesienie opierałoby się wyłącznie na relacji realnej, a przedmiot poznania w ogóle nie byłby konstytuowany za pomocą relacji myślniej i w tym ostatnim sensie po prostu by nie istniał. To jednak wydaje się niezgodne z założeniem, które wskazuje, że owo ustanowienie przedmiotu poznania odbywa się za pomocą relacji myślniej. Tak więc ustanowienie istnienia czegoś w obszarze myślnym nie może zakładać istnienia w ramach relacji realnej. Szkot uzasadnia to, odwołując się do ujęcia różnicy myślniej we właściwym znaczeniu, to znaczy jako takiej, czyli autonomicznej. W ramach tego ujęcia różnica myślna ustanowiona jest wyłącznie na podstawie relacji myślniej i nie potrzebuje żadnej innej relacji, by być¹¹⁰. Ostateczna konkluzja przedstawia się tak: „Intelekt nie może sprawić w rzeczach różnic co do własności absolutnych, lecz tylko różnice oparte na relacjach, pojawiających się w przedmiocie przez akt intelektualnego ujęcia”¹¹¹. Szkot podkreśla, że różnice absolutne muszą istnieć w rzeczach bez względu na działanie intelektu, gdyż intelekt może sprawić jedynie pojawienie się w rzeczach różnic wyrażających stosunek odniesienia (różnic relacyjnych), a więc uwarunkowanych istnieniem relacji „uczynionej” za pomocą aktu poznania.

Wszelkie realne relacje między jakimiś przeciwieństwami, bądź też relatywy stanowiące człony relacji, różnią się realnie tylko wtedy, gdy wpierw są przyrównane do czegoś realnego. Innymi słowy, relacje realne można wyznaczyć jedynie pod warunkiem realnego ich zakorzenienia. Dzieje się tak dlatego, że realne odniesienie (zrelacjonowanie) członów wchodzących w relację jest wskazaniem ich realnej różnicy: będąc zatem realnie różne, mogą zostać

¹⁰⁹ „Et primum patet, quia alioquin nulla possent comparari per intellectum nisi habentia comparisonem realem. Et secundum patet, quia alioquin ante omnem actum intellectus comparandi praecederet alius, et sic in infinitum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 88. Przedstawiając konsekwencje ostatniej przesłanki, Szkot prawdopodobnie rozumował w ten sposób, że akt intelektualnego ustanowienia musi mieć swe ustanowienie prymarne, które wcale nie musi odsyłać do rzeczywistości.

¹¹⁰ „Sed ante illam comparisonem primam non supponitur in comparatis relatio rationis, quia tunc non esset prima comparatio eorum secundum rationem. Ista autem est comparatio eorum secundum istam relationem rationis. Ergo aliqua comparatio aliquorum ut mutuo se respicientium secundum habitudinem rationis non praesupponit in comparatis aliquam relationem rationis, quia omnis differentia rationis proprie loquendo est secundum relationes rationis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 88. Por. „Et certum est quod non est necesse procedere in infinitum in comparisonibus. Ergo est dare primam comparisonem et per consequens aliqua duo comparata secundum rationem quorum esse consistit in ipsa comparatione”. Rep. 1B, prol., q. 1, 88.

¹¹¹ „Intellectus non potest causare in rebus differentias secundum absoluta, sed tantum secundum relationes quas causat in obiecto per actum considerandi”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 88.

realnie do siebie odniesione¹¹². Szkot wskazuje, że zasada ta dotyczy również przeciwieństw, których relacja jest wyznaczona myślnie. Człony tej relacji różnią się bowiem myślnie tylko pod warunkiem, że mają myślne zakorzenienie wzajemnego odniesienia¹¹³. Wszystko to, zdaniem Szkota, wydaje się niepodważalne. Problem tkwi jednak w tym, że trudno rozważane wywody odnieść do rzeczy ujętych w wymiarze absolutnym – a takimi są rozpatrywane doskonałości – ponieważ rzeczy absolutne ze swej istoty nie zawierają żadnego odniesienia. W konsekwencji mogą one zawierać różnice ustanowione dla nich *a priori*, niezakorzenione w żadnym odniesieniu, czy to myślным, czy też realnym. Przedstawiona racja nie dotyczy więc rzeczy ujętych w wymiarze absolutnym¹¹⁴.

Szkot uzasadnia swe stanowisko, odwołując się do rozumienia ukonstytuowania Osób Boskich. W tym przypadku bowiem bez wątpienia prymarna różnica wyznaczona jest na podstawie Ich wzajemnego odniesienia – Ich wzajemnej relacji. Nie podważając więc tezy, że w odniesieniu do rzeczy istniejące między nimi różnice mają w założeniu wcześniejszą realną relację, należy jednak odrzucić ją w razie rozpatrywania Osób Boskich, a to w sposób ostateczny podważa zasadność głównej tezy Gotfryda¹¹⁵. Jeżeli zatem ustanowienie byłoby refleksyjnym aktem intelektu, opartym na wytworzonych wcześniej w przedmiotach myślnych relacjach, prowadziłoby to do wniosku, że „owe relacje mogłyby istnieć w istocie wywołanej wcześniejszym aktem rozumu, a wtedy nie na tej podstawie, że istnieją w istocie z natury rzeczy”¹¹⁶. Z tego też względu fałszywy jest, według Szkota, wniosek, że rozważane doskonałości: intelekt i wola, istnieją w Bożym intelekcie w taki sposób, iż poruszają ów intelekt do tego, by odniósł się do samego siebie. Intelekt Boży nie jest poruszany do poznania za pośrednictwem doskonałości tkwiących w Bożej istocie, gdyż nie ma po temu wystarczających racji, a te, które podaje Szkot, świadczą o czymś przeciwnym. Wyłącznie więc sama istota Boga porusza intelekt Boży do poznania, czy to samej tej istoty, czy też czegokolwiek innego, i z tego powodu nie można zgodzić się na to, by

¹¹² „Relationes reales oppositae vel relativa ut relativa non prius habent differentiam realem quam comparantur ut mutuo se respicientia realiter, quia ipsa comparatio realis eorum est ipsa realis differentia eorum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 89.

¹¹³ „Ergo a simili relationes rationis oppositae vel relativa ut relativa non prius habent differentiam rationis quam comparantur mutuo secundum rationem”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 89.

¹¹⁴ „Patet igitur quod non valet eius probatio de rebus absolutis, quia res absolutae non includunt de se respectum, et ideo possunt habere differentiam priorem comparatione ipsorum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 89.

¹¹⁵ „Quia licet multis distinctio absoluta praecedat relationem realem, non tamen in omnibus quia non in personis, secundum ipsum et secundum alios communiter, quia ibi prima differentia est secundum relationes”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 90. Zob. R. Kośła: *Metafizyczne podstawy...*, s. 113.

¹¹⁶ „[...] possent istae relationes in essentia esse per actum alium rationis priorem, et tunc non sequitur quod essent in essentia ex natura rei”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 90.

ugruntowanie aktu poznania dokonywanego przez Boży intelekt następowało dzięki realnej relacji tkwiącej w istocie¹¹⁷.

W świetle tych ustaleń rozpatruje Szkot także pogląd określany jako wspólny. Odnośnie do samego argumentu przywołuje dwie możliwości jego rozumienia:

1. Albo w jakiejś rzeczy istnieje pewna myślna różnica, której nie odpowiada żadna realna różnica istniejąca w czymś innym.

2. Albo rozumiana jako niezależna, różnica myślna nie istnieje¹¹⁸.

Jeśli więc faktycznie istnieje różnica myślna, której nie odpowiada żadna różnica realna, to według Szkota można dzięki niej poznać doskonałości zawarte w Bogu, bez odniesienia do czegokolwiek¹¹⁹. Jeśli jednak różnica myślna niezależna względem jakiejś różnicy realnej nie istnieje, to wtedy w sposób bezwzględny wszelka różnica myślna musi za pomocą odniesienia zostać „dopasowana” do odpowiadającej jej różnicy realnej, co jednak w konsekwencji prowadzi do zanegowania założenia w całości i do odrzucenia wprowadzonego na jego podstawie wniosku¹²⁰. Szkot zauważa również, że nie każda myślna relacja musi mieć w założeniu przedmiotowe odniesienie do czegoś innego, przedmiot bowiem może być poznawany w ujęciu nieodwołującym się do niczego innego poza nim samym. Gdyby bowiem uznać przedmiotowe odniesienie wszelkiej różnicy myślnej, to w konsekwencji mogłaby ona istnieć jedynie pod warunkiem istnienia odpowiadającej jej realnej różnicy w rzeczach. Z tym jednak trudno się zgodzić, ponieważ prowadzi to do absurdalnego wniosku, że – przykładowo – bycie identycznym z samym sobą, które jest czymś odkrywaniem i poznawaniem przez intelekt, a więc mającym status relacji myślnej, zakładałoby jako podstawę istnienie realnej relacji identyczności czegoś z samym sobą. Wtedy myślna relacja identyczności byłaby faktycznie relacją realną – co trudno sobie wyobrazić, ponieważ stoi to w jawnej sprzeczności z samą zasadą identyczności¹²¹.

Ostatecznie – zdaniem Szkota – analizowany pogląd Gotfryda całą stroną dowodową opiera na ludzkim intelekcie. Ten intelekt zaś poznaje w Bogu

¹¹⁷ „[...] ista sic existentia in intellectu divino moverent intellectum divinum ad comparandum se, falsum est, quia nec relationes reales quae sunt in essentia ex natura rei movent intellectum divinum ad cognoscendum se, sed sola essentia divina movet intellectum divinum ad quaecumque cognoscenda”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 91. Zob. R. C r o s s: *Duns Scotus...*, s. 65–67 (podrozdział pt. *The constitution of the divine persons*).

¹¹⁸ „Ad secundam rationem, quae communis est, quaero aut aliqua est distinctio rationis in eadem re cui non concordet distinctio realis in aliis, aut non”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 92.

¹¹⁹ „Si sic, ergo idem potest concipi sub distincta ratione absque omni comparatione ad plura”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 92.

¹²⁰ „Si non, ergo maior illa absolute infert istam quod omnis differentia rationis sumitur per comparationem ad distincta re, et tunc patet quod in maiore petitur conclusio et est neganda a negante conclusionem”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 92.

¹²¹ „Sed non omnis relatio rationis dicit respectum obiecti ad aliud extra, quia tunc nulla posset esse distinctio rationis nisi inter distincta realiter, et per consequens relatio identitatis non esset relatio rationis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 92.

różnego rodzaju treści, rozpoczynając od poznania bytów stworzonych i tkwiących w nich realnych różnic. Zawsze więc dla ludzkiego intelektu różnice myślnie odkrywane w Bogu są zakorzenione w realnych różnicach tkwiących w stworzeniach. Szkot stwierdza, że właśnie z tego powodu ludzki intelekt nie ma poznania i pewności należnej intelektowi, który może poznać przedmiot taki, jaki jest sam w sobie. Tak rozumiany, doskonały intelekt może poznać przedmiot pod każdym względem, ujmując w nim w całość pełni wszystko to, co jest tam zawarte – zawarte w sposób wirtualny¹²². Zdolność ta przekracza możliwości ludzkiego intelektu.

Jeśli istnieje intelekt, który jest zdolny poznać istotę gatunku bez odniesienia do doświadczenia zmysłowego, to poznaje on rodzaj i różnicę gatunkową, należne definicji istoty gatunku, bez żadnego odniesienia do doświadczenia. Innymi słowy, intelekt w takim przypadku poznaje rodzaj i gatunek (różnicę gatunkową) w sensie apriorycznym, i w takim właściwym mu poznaniu nie zależy od aposteriorycznego poznania rzeczy należących do danego porządku¹²³. Odnośnie do zakresu możliwości ludzkiego intelektu wywołuje to jeszcze inną konsekwencję, którą Szkot ujmuje następująco: „Chociaż więc nasz intelekt poznaje treści rodzaju i różnicy, czerpiąc z pewnych uporządkowanych przypadłości przynależnych temu gatunkowi, to jednak prymarnej myślniej różnicy [istniejącej – J.S.] między pojęciami rodzaju i różnicy nie generuje się dzięki odniesieniu do tych późniejszych [rzeczy – J.S.], podobnie prymarnego poznania tego, »czym coś jest«, nie generuje się dzięki odniesieniu do przypadłości”¹²⁴. Tak więc odnośnie do ludzkiego intelektu Szkot utrzymuje, że wszelkie poznanie przez niego istoty jakiegoś poznawanego przedmiotu, mimo że może się dokonywać za pomocą empirycznego (zmysłowego) ujęcia jej przypadłości, opiera się jednak na założeniu apriorycznej wiedzy w zakresie rodzaju i różnicy gatunkowej przynależnej istocie poznawanego przedmiotu. W ten sposób ludzki intelekt, aby poznać, musi mieć wcześniejszą, nieempiryczną wiedzę dotyczącą istoty pozna-

¹²² „Ista ergo ratio evidentiam habet de intellectu nostro qui non concipit rationes distinctas in Deo nisi ex distinctis rebus in creaturis, sed non habet evidentiam de illo intellectu qui potest intelligere obiectum in se et ex plenitudine virtualitatis eius cognoscere omnes rationes eius circa ipsum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 92.

¹²³ „Si aliquis esset intellectus qui cognosceret quidditatem speciei non ex posterioribus, iste intellectus cognosceret rationem generis et differentiae, quae pertinent ad quidditatem speciei, absque omni comparatione ad alia posteriora quae secundum ordinem conveniunt illi naturae tali, nam talis intellectus non dependet a posterioribus in cognoscendo priora”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 94.

¹²⁴ „Licet ergo intellectus noster ex quibusdam accidentibus ordinate convenientibus ipsi speciei concipiat rationem generis et differentiae, tamen prima distinctio rationis inter conceptum generis et differentiae non est per comparisonem ad illa posteriora, sicut nec prima cognitio »quod quid est« est per comparisonem ad accidentia”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 94. Szkot odnosi się tu do przykładów (59–61), stwierdzając, że generalnie zbyt szeroko rozumie się w nich zakres różnicy myślniej: „[...] ratio generis et differentiae, licet non distinguantur in re in natura simplici, non tamen distinguuntur praecise ratione, hoc est relationibus rationis quibus comparantur ad invicem, quae distinctio proprie dicitur differentia rationis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 94.

wanego przedmiotu – innymi słowy: myślną różnicę gatunkową – po to, by być zdolnym w ogóle do poznania tego, co dane jako przedmiot poznania.

Wszelka argumentacja za uznaniem istnienia realnej różnicy między wolą a intelektem nie ma w odniesieniu do bytów stworzonych wystarczającego uzasadnienia, co daje sposobność do tego, by rozumowanie oparte na istnieniu realnej różnicy między wolą a intelektem zakwestionować. Szkot pokazuje, że nawet w razie przyjęcia istnienia takiej różnicy w bytach stworzonych nie ma dostatecznej racji przemawiającej za uznaniem prawdziwości formułowanego tu wniosku, że realna różnica woli i intelektu w bytach stworzonych pozwala wykazać istnienie myślną różnicy między wolą a intelektem w Bogu.

Pozostaje jeszcze wątpliwość, jak rozumieć odkrywana w bytach stworzonych różnicę między manifestującą się intelektowi prawdą a dobrem jako znakiem działania woli. Szkot odpowiada, że jeśli dochodzi do odróżnienia intelektu od woli, to prawda i dobro są w naturalny sposób apriorycznie dane odpowiednio intelektowi i woli, bez odwoływania się do bytów stworzonych, co sprawia, że dla intelektu są one czymś poznawanym prymarnie i niezależnie względem wszelkiego doświadczenia zmysłowego¹²⁵.

Wnioski Szkota o możliwości poznania Boga

W świetle przedstawionych w tym rozdziale rozważań, w których szczegółowo analizuje Szkot różne stanowiska związane z możliwością poznania Boga zarówno przez ludzki intelekt, jak i samego Boga, formułuje on własny pogląd w tej kwestii. Można go sprowadzić do trzech wniosków.

Po pierwsze, Szkot twierdzi, że w Bogu istnieje bez żadnego odniesienia *ad extra* Jemu właściwe istotowe pojęcie, które ujmuje Go jako takiego i wyraża Jego istotową treść.

Po drugie, poza takim pojęciem wyrażającym istotę Boga, mogą też istnieć inne pojęcia nieodnoszące się do czegoś poza samym Bogiem, które nie są jednak pojęciami wyrażającymi wprost Bożą istotę, lecz raczej odnoszą się do

¹²⁵ „Ad aliud exemplum de vero et bono. [...] Istae ergo rationes, si distinguerentur per comparisonem ad extrinseca, distinguerentur primo per respectum ad intellectum et voluntatem, quia illa primo respiciunt. Sed secundum multos nusquam est differentia intellectus et voluntatis realis, aut saltem si in creaturis est, in Deo non est, et ibi essent istae rationes vel rationes obiective, quia si intellectus et voluntas distinguuntur, tamen istae rationes sunt priores naturaliter rationibus intellectus et voluntatis, et intellectui, qui non accipit cognitionem a posterioribus, essent istae rationes prius notae”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 95. Zob. R. K o ś l a: *Metafizyczne podstawy...*, s. 81–82.

Boga w sensie wyrażen denominatywnych. Szkot podkreśla, że pojęcia te odnoszą się nie tylko do Osób Boskich i do tego, co w Bogu jest poznawane, ale wyrażają zarazem wszelkie bezwzględne doskonałości obecne w Bogu, bez żadnego odniesienia do czegokolwiek poza Nim. Jako absolutne, doskonałości istnieją w Bogu bez względu na działanie jakiegokolwiek intelektu, w tym nawet intelektu Bożego. Nie wymagają one także żadnego odniesienia do bytów stworzonych. W rezultacie więc bezwzględne doskonałości mają w relacji do wszelkiego poznania status aprioryczny¹²⁶.

Po trzecie, można przyjąć istnienie w Bogu pojęć, które w Nim nie różnią się i nie są wyróżniane dzięki działaniu poznawczemu jakiegokolwiek intelektu; obojętnie, czy będzie to Boski intelekt, czy też intelekt ludzki. Zarazem jednak to, że owe pojęcia różnią się między sobą, nie wynika z ich odniesienia do bytów stworzonych, wśród których różnice da się wskazać. Dlatego też na podstawie poznania realnie istniejących bytów stworzonych intelekt ludzki nie jest w stanie dotrzeć do różnych doskonałości przynależnych Bogu, gdyż doskonałości te, jako bezwzględne, istnieją w Bogu bez jakiegokolwiek odniesienia do czegoś poza Nim samym, co sprawia, że doskonałości te jako takie są w swej pełni niedostępne niedoskonałemu intelektowi ludzkiemu.

¹²⁶ „[...] concedo quod absque omni comparatione essentiae divinae ad extra potest in Deo haberi non tantum conceptus quidditativus sive essentiae sub ratione essentiae, verum etiam alii quasi denominativi, non tantum personalium et notionalium, sed etiam omnium perfectionum simpliciter. Quorum conceptus distincti, non requirunt aliquod intellectum per comparationem ad extra, immo conceptus includens respectum ad extra non est per se conceptus perfectionis simpliciter”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 3, 97. Co do istoty Boga i Jego atrybutów zob. R. C r o s s: *Duns Scotus...*, s. 42–45.

Rozdział trzeci

Nauka o Bogu Teologia w sobie i teologia dla nas

Kolejne podjęte przez Szkota zagadnienie dotyczy wykazania, jak możliwe jest poznawanie Boga przez pryzmat różnych przypisywanych Mu atrybutów. Nauką o Bogu — teologią w sobie (*in se*) w sensie ścisłym i właściwym, jest wiedza, która za swój pierwszy przedmiot ma istotę Boga¹. Szkota interesuje jednak także, jaką wartość ma nie nauka ujmująca Boga w Jego istocie, lecz w jakimś przysługującym Bogu aspekcie. Jest to nauka dostępna intelektowi ludzkiemu, a przedmiot jej poznania to Bóg ujęty w perspektywie przysługujących Mu atrybutów. Opisanie charakteru owych przysługujących Bogu atrybutów daje zarazem możliwość ukazania wewnętrznej struktury natury Bożej, co dla Szkota jest nie mniej ważne. Jeśli bowiem można wyróżnić w Bogu jakieś określające Go własności, to nasuwa się problem ich ontycznego statusu, a także ukazania, jak różnią się od istoty Boga i jak różnią się między sobą.

Bóg jako najwyższe Dobro

Przystępując do analizy zagadnienia, rozpoczyna Szkot od prezentacji stanowiska, według którego teologia ujmuje Boga w jakimś aspekcie, na

¹ Określenie *theologia in se* przejął Szkot od Wilhelma z Ware. Zob. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seiendes als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster 1989, s. 11, przypis 27.

przykład jako najwyższe Dobro, jako zbawcę człowieka itp. Grupa myślicieli² utrzymywała w związku z tym, że skoro teologia jest nauką, to należy do nauk szczegółowych (*scientia specialis*), a nie do nauk ogólnych. Da się też określić jej szczegółowy przedmiot i jest możliwe poznanie takiego przedmiotu, a więc jego zdefiniowanie. W tym sensie teologia jest w ogóle możliwa, ponieważ leży w granicach zdolności ludzkiego intelektu, dla którego w ramach teologii musi istnieć proporcjonalny pierwszy przedmiot. Ów przedmiot to Bóg ujęty w definicji, co możliwe jest tylko dzięki przypisaniu Mu jakichś atrybutów. Boga rozumie się zatem jako najwyższe Dobro, jedynego Zbawcę rodzaju ludzkiego, jedyną Przyczynę wyniesienia człowieka do wiecznej chwały. Pogląd taki opiera się na założeniu, że zasadniczo przedmiot nauki musi być czymś, co prymarnie porusza podmiot poznający do jego poznania. Dlatego jeśli Bóg ma być przedmiotem wiedzy dostępnej człowiekowi, to musi być ujęty w sposób poruszający ludzki intelekt do poznania, a wydaje się, że jest to możliwe, gdy przypisze się Bogu jakiś atrybut³.

² W *Reportatio* Szkot zadowala się ogólnym określeniem — bez wskazania, o kogo chodzi. Grono zwolenników prezentowanego poglądu znajdziemy w *Ordinatio* (prol., 92–93). Podaję za: John Duns Scotus: *The Examined Report of the Paris Lecture. Reportatio 1-A. Latin Text and English Translation*. Eds. A.B. Wolter and O.V. Bychkov. New York 2004, s. 41, przypis 101 (dalej cyt. jako *Reportatio*...). Dla Szkota są to: Hugon ze św. Wiktora, Wilhelm z Ware, przede wszystkim jednak Idzi Rzymianin, dla którego *Deus ut glorificator* to przedmiot teologii, a ona sama jest *scientia specialis*. Odnośnie do sporu o teologię w dyskusjach z drugiej połowy XIII wieku i wpływu tej dyskusji na Szkota literatura jest obszerna i trudno tu wyliczyć nawet ważniejsze prace. Listę ograniczę zatem wyłącznie do tych pozycji, które pomogły mi w lekturze tekstu *Prologu*. W kwestii badań nad rozumieniem natury teologii przez scholastyków: M.-D. Chenu: *La théologie comme science au XIII^e siècle*. Paris 1943; M. Grabmann: *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des Heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium De Trinitate“*. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt. Freiburg in der Schweiz 1948; B.P. Gaybba: *Aspects of the Medieval History of Theology 12th to 14th Century*. Pretoria 1988; Ch. Trottmann: *Théologie et noétique au XIII^e siècle. À la recherche d'un statut*. Paris 1999; S. Marrone: *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*. Leiden–Boston–Köln 2001. Ważny jest także przegląd stanowisk zawartych w: H.A. Krop: *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*. Amsterdam 1987, s. 3–31; E.D. O'Connor: *The Scientific Character of Theology According to Scotus*. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi 11–17 sept. 1966 celerati*. Roma, Cura Commissionis Scotisticae. Vol. 3. Roma 1968, s. 3, przypis 1. W języku polskim niezbędne lektury: M. Olszewski: *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*. Kraków 2002; L. Veuthey: *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*. Przeł. M. Kaczyński. Niepokalanów 1988. O znaczeniu Paryża w kształtowaniu teologii Szkota pisze S.D. Dumont: „The prologue of the *Reportatio Parisiensis* [...], is another matter. There Scotus explicitly appealed to his distinction to address perhaps the most fundamental debate in theology, which had recently become heated at Paris”. *Theology as a Science and Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*. „Speculum” 1989, vol. 64, no. 3, s. 585.

³ W odniesieniu do tak rozumianej teologii dostępnej człowiekowi pojawia się określenie, że jest to teologia o charakterze praktyczno-soteriologicznym: „L'attribuzione alla teologia del viatore di un preminente carattere practico-soteriologico, in quanto la speculazione teologica è rivolta alla salvezza eterna del credente”. A. Ghisalberti: *Metodologia del sapere teologi nel prologo alla*

Wedle takiej koncepcji można uznać teologię za naukę dostępną ludzkiemu intelektowi — można bowiem ująć jej pierwszy przedmiot w definicji określającej rodzaj i różnicę gatunkową. W następstwie tego teologia konstytuuje się jako nauka badająca i dająca wiedzę, odnoszącą się do zasad oraz podstaw zbawienia człowieka i jego wyniesienia do wiecznej chwały⁴. Zgodne z tym rozumowaniem jest zatem przekonanie, że Bóg jako pierwszy przedmiot teologii może być ujęty jako najwyższe Dobro⁵. Jak uzasadnić takie stanowisko? Według Szkota zwolennicy tego poglądu swoje przekonanie opierają na twierdzeniu, że jeśli wziąć pod uwagę naukę, która za swój przedmiot zawsze przyjmuje jakąś przyczynę⁶, to najlepszą z nauk okaże się nauka o przyczynie celowej, gdyż w niej kumulują się nauki pozostałe. Poznanie dobra jest zaś najbardziej pożądaną wiedzą. Wszelkie bowiem ludzkie poznanie odnosi się do tego, co bytuje, co jest, a to, co jest, jako sprawione przez Boga musi być dobre. Zatem celem naszego poznania zawsze jest dobro, dlatego jeśli dla ludzkiego intelektu przedmiotem poznania staje się Bóg, to człowiek poznaje Go jako dobro, i to dobro w najwyższym znaczeniu — jako *summum bonum*⁷. Szkot referuje dalej, że dla człowieka głównym celem jest odkupienie; w konsekwencji, jeżeli Bóg z założenia jest pierwszym przedmiotem takiej teologii, to nauka o Nim jest zasadą ludzkiego odkupienia i zbawienia. Bóg w ramach teologii musi zatem zostać ujęty jako dobry i może być określony mianem najwyższego Dobra⁸. Zarazem dobro to jest ujmowane w wymiarze absolutnym, jako ostateczny cel zarówno

„Ordinatio” di Giovanni Duns Scoto. In: *Via Scoti. Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*. Ed. by L. Sileo. Vol. 1. Rome 1995, s. 275.

⁴ „[...] scientia habens Deum pro primo objecto est scientia specialis et per consequens habebit subiectum speciale et sub ratione speciali. Haec autem ratio ponitur ista, scilicet ut est principium nostrae reparationis et consummatio nostrae glorificationis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 98. Jest to streszczenie nauki Idziego Rzymianina. Zob. A e g i d i u s R o m a n u s: *In primum librum Sententiarum*, prol., pars 1, q. 3. Venetiis 1521 (reprint — Frankfurt am Main 1968), 3 L–N.

⁵ Jest to stanowisko Wilhelma z Ware. Zob. G u i l l e l m u s d e W a r e: *In libros Sententiarum*, prol., q. 5, corp. Vaticana, 1: 106, app. F ad 1.5.

⁶ Jest to założenie Arystotelesa, który wskazywał, że wiedza zawsze dotyczy którejś z przyczyn, a przyczyny są cztery: sprawcza i celowa, jako dwie zewnętrzne, oraz formalna i materialna, jako wewnętrzne.

⁷ W takim znaczeniu określał Boga św. Augustyn. Wszystko, co bytuje, jest dobre z tego powodu, że jest. Jeżeli zaś jest powołane do bytowania przez Boga, to Bóg jako przyczyna również jest — bytuje, lecz musi bytować w stopniu najwyższym i przekraczającym wszelkie inne bytowanie skutku. Jest zatem w najwyższym stopniu bytujący, a skoro to, co bytuje, jest dobre, w konsekwencji Bóg w najwyższym stopniu bytując, jest także w najwyższym stopniu dobry.

⁸ „Sub illa ratione aliquid est subiectum in scientia, sub qua ratione principaliter intenditur eius cognitio in illa scientia. Sed ratio praedicta, scilicet ut principium nostrae reparationis et consummatio nostrae glorificationis, et huiusmodi, ergo etc. Cum hac opinione concordat illa quae dicit quod Deus sub ratione boni est primum subiectum in scientia ista”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 98–99. W Add. M. (q. 1, a. 4, 98–99) i w wersji 1C (q. 1, a. 4, 98–99) drugie zdanie skrócone jest do formuły: „Haec ratio praedicta est huiusmodi, ergo etc.”.

wszelkiego poznania, jak i działania. Staje się więc najszlachetniejszym przedmiotem pożądania⁹.

Krytyka Szkotowa: teologia we właściwym znaczeniu

Szkot zasadniczo na problem teologii jako wiedzy o Bogu patrzy z innej perspektywy. Pyta mianowicie o to, czy takie, jak wskazane, ujęcie nauki o Bogu faktycznie i ostatecznie wyczerpuje wszelką możliwość Jego poznania. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Bóg jako byt transcendentny przekracza ludzkie zdolności poznawcze, co jednak nie prowadzi od razu do wykluczenia możliwości istnienia intelektu, który ma moc poznania Boga w pełni Jego istoty, i tym samym nie musi wykluczać istnienia teologii przewyższającej teologię dostępną człowiekowi. Co więcej, dotychczasowe rozważania Szkota wykazały, że w sensie ścisłym taka teologia przewyższająca musi istnieć po to, by mogła istnieć teologia ludzka. Szkot stara się więc pokazać, czym we właściwym znaczeniu jest teologia i jaki intelekt ma w sobie moc poznania Boga we właściwym Mu ujęciu, to znaczy w pełni Jego boskości. Odnośnie do teologii jako nauki w ścisłym rozumieniu Szkot stawia sprawę radykalnie i wyklucza, by wiedza tego typu była dostępna człowiekowi. Zdaniem Szkota, wynika to z założenia, że jedynie Bóg ujęty w pełni swej istoty – Bóg jako Bóg, w sensie właściwym – spełnia konieczny wymóg bycia pierwszym przedmiotem teologii. Bez względu na to, czy istnieje, czy nie istnieje intelekt zdolny do poznania tak rozumianego Boga, teologia, by stać się nauką, musi ten warunek spełniać. Zarazem jednak Szkot wykazuje, że intelekt zdolny do poznania Boga w pełni Jego boskości istnieje, a teologia w tym sensie przedstawia się jako wiedza specyficzna – choć zamknięta dla ludzkiego intelektu, pozostaje wszak możliwa, nic jej bowiem nie wyklucza. Jest więc nauką „samą w sobie” (*in se*). Szkota interesuje przy tym wyłącznie formalny warunek istnienia takiej wiedzy, a ten wyraźnie stanowi, że skoro nie można jej wykluczyć z tego powodu, że jako nauka w ścisłym sensie nie jest wewnętrznie sprzeczna, to nie można wykluczyć istnienia intelektu pro-

⁹ Dowód Szkota: „Dobro jest czymś najszlachetniejszym, ponieważ dobro jest ostatecznym celem, a ostateczny cel jest czymś najszlachetniejszym” („Ratio boni est ratio nobilissima, quia ratio boni est ratio finis, et ratio finis est ratio nobilissima”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 99). Szkot powołuje się tu na Awicennę – Avicenna: *Liber de Philosophia prima*, tr. 6, c. 5 (ed. S. van Riet. Louvain–Leiden 1977, s. 348). Podaję za: K. Rödler: *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*. Innsbruck 2005, s. 31, 128, 194 (strony odnoszą się do poszczególnych wersji w kolejności: 1A, 1C, Add. M.).

porcjonalnego do poznawanego przezeń przedmiotu, co prowadzi do konkluzji, że należy założyć istnienie intelektu właściwego i zdolnego do poznania pierwszego przedmiotu tak rozumianej teologii. Szkotowy sens teologii samej w sobie mieści się w ramach następującego wnioskowania: jeśli Bóg jako Bóg jest pierwszym przedmiotem teologii, to musi istnieć zdolny do Jego poznania intelekt. Bóg jako Bóg pierwszym przedmiotem teologii jest, zatem istnieje intelekt zdolny do poznania Boga jako Boga. Do czego ostatecznie prowadzi takie rozumowanie? Przede wszystkim – do odrzucenia poglądu, że teologia ma za swój pierwszy przedmiot Boga rozumianego jako bezwzględny warunek ludzkiego zbawienia, Boga jako najwyższe Dobro itp. Atrybuty te, choć wyrażają Boga w jakiś sposób zgodny z prawdą, to jednak, zdaniem Szkota, nie ujmują w pełni Bożej istoty, zatem Bóg ujęty przez pryzmat posiadanych atrybutów – warunku bycia pierwszym przedmiotem nauki nie spełnia. Zarazem jednak – co nie mniej ważne – atrybuty te nie wykluczają istnienia takiej nauki, w której ramach ludzki intelekt byłby zdolny do uchwycenia Boga jako pierwszego przedmiotu teologii. Szkot więc poszerza badane tu zagadnienie. Buduje bowiem teologię „dla nas” (*pro nobis*) opartą na rozumowej analizie prawd wiary, sytuując ją poniżej teologii samej w sobie, która w sensie właściwym winna być przedmiotem zagadnienia związanego z pytaniem o warunki konieczne istnienia teologii.

Aby wykazać, jaki intelekt poznaje Boga w pełni Jego istoty, posługuje się Szkot dwojakiego rodzaju argumentacją: udowadnia, że tylko i wyłącznie Bóg ujęty w pełni swej boskości jest pierwszym przedmiotem teologii rozumianej w sensie ścisłym; udowadnia poza tym, że pod żadnym innym względem Bóg takim przedmiotem teologii być nie może i nie jest¹⁰.

Bóg jako Bóg – pierwszy przedmiot teologii¹¹

Pierwszy przedmiot nauki wirtualnie zawiera w sobie wszystkie prawdy, które mogą być poznane w ramach tejże nauki. Jeśli zatem Bóg jest pierwszym przedmiotem nauki o Bogu – teologii, to musi spełniać warunek wir-

¹⁰ „Contra omnes istas opiniones duplex est via, una probando istam affirmativam quod Deus sub ratione deitatis est primum subiectum huius scientiae, alia probando istam negativam quod Deus non est subiectum sub aliis rationibus quae assignantur”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 100.

¹¹ Zob. ważny artykuł O. T o d i s c a: *Dio „ut Ens Infinitum” e „ut Haec essentia” oggetto primo della teologia Scotista*. In: *Deus et Homo ad Mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis Vindebonae 28 sept.–2 oct. 1970*. Romae 1972, s. 609–625. Konieczną lekturą do tego podrozdziału jest paragraf 4. pt. *Das „erste Subjekt-Objekt” der Theologie* z książki L. H o n n e f e l d e r a: *Ens inquantum ens...*, s. 11–19.

tualnego zawierania w sobie wszystkich prawd poznawanych w ramach takiej nauki. Szkot udowadnia, że tylko pojęcie Boga jako Boga daje pełną możliwość realizacji tego postulatu, zatem jeśli teologia ma być nauką pierwszą (właściwą nauką o Bogu), to musi za swój przedmiot mieć Boga ujętego w pełni boskości, czyli jej pierwszym przedmiotem musi być istota Boga¹². Założenie – to znaczy przesłanka wskazująca, że pierwszy przedmiot nauki wirtualnie wiąże w sobie wszystkie prawdy wyrażane w danej nauce – wykazane zostało wcześniej, problem ten został poruszony w rozdziale drugim niniejszej pracy. Teraz Szkot musi dowieść, że w przypadku teologii rozumianej jako nauka pierwsza takim pierwszym przedmiotem jest Bóg ujęty w całej swej boskości. Aby jednak przejść do dowodzenia, wpierw należy ustalić, na czym polega pierwszeństwo w ramach jakiegokolwiek przyporządkowania, czemu służy opisanie struktury relacji przyporządkowania zachodzącej między jakimiś obiektami. Najpierw zatem wskazuje Szkot charakter i cechy porządku zachodzącego między jakimiś rzeczami. Pierwszą cechą porządku jest to, że zawsze opiera się na zróżnicowaniu elementów porządku. Daje się przy tym wyróżnić porządek realny, który zachodzi między rzeczami różniącymi się realnie, oraz porządek myślny, panujący między rzeczami różniącymi się myślnie¹³. Szkot zwraca uwagę na ścisły związek obu porządków przejawiający się w taki sposób, że to, co tworzy strukturę porządku realnego, tworzy również strukturę porządku myślnego. Jest to jednak specyficzna zależność, gdyż podstawa porządku zróżnicowania myślnego (czyli porządku dotyczącego różnych treści), wyprowadzana jest wyłączenie z przyporządkowania naturalnego, w którym rzeczy ze swej natury różnią się między sobą, i to różnią się realnie¹⁴.

Takie rozumienie porządków odnosi teraz Szkot do Boga i stwierdza, że wszystko to, co zawiera się w Bożej istocie, różni się od niej, to znaczy jeśli atrybuty właściwe Bogu lub Jego własności są różne od istoty Boga, to wtedy są właśnie takimi atrybutami lub własnościami Bożej istoty. Przyjmując zatem, że własności w Bogu różnią się między sobą (niezależnie od tego, jaka byłaby to różnica), trudno uznać jedną z nich za pierwszy element odkrywa-

¹² „Sub illa ratione Deus est subiectum primum scientiae primae, sub qua primo continet virtualiter omnes veritates scibiles de Deo. Sed huiusmodi est ratio essentiae divinae sive deitatis, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 101. Zob. H.A. K r o p: *De status...*, s. 66.

¹³ Por.: „[...] where real being would be removed precisely on account of the diminution of prior being, as when that which is prior receives conceptual being. But this is not so in the case at hand, for the divine essence has no diminution of being”. *Reportatio...*, s. 42, przypis 102. Odnośnie do Szkotowego pojęcia *ens diminutum* najpełniejsze opracowanie w cytowanej już pozycji L. Honnefeldera (zob. szczególnie s. 365–394). Próbuję odnieść się do tego w artykule: J. S u r z y n: *Szkotowa koncepcja bytu jako bytu („ens inquantum ens”) i jego modalność*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2008, nr 6 (41), s. 245–274.

¹⁴ „Qualis ordo realis esset inter aliqua si essent distincta realiter, talis est ordo eorum secundum rationem ubi sunt distincta secundum rationem [...]. Quia ordo distinctorum secundum rationem non concluditur nisi ex ordine qui natus esset competere illis secundum rem si essent distincta realiter”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 101.

nego w Bogu porządku, któremu wszystkie pozostałe własności byłyby podległe. Skoro jednak wyznaczenie tych własności obwarowane jest warunkiem odróżnienia ich od istoty, ponieważ wszystkie takie własności są rozumiane jako właściwości Bożej istoty, musi z tego wynikać, że istota Boga jest dla nich ostatecznym odniesieniem, a więc to istota Boga musi być pierwszym elementem odkrywanego w Nim porządku. Wniosek z tego taki: jeżeli istnieje pojęciowa różnica między istotą Boga a jej atrybutami (własnościami) – a takie założenie leży u podstaw przedstawionego na wstępie stanowiska – to z tej racji, że atrybuty od istoty różnią się myślnie, trzeba uznać, że istota Boga jest absolutnie prymarna w wewnątrzboskim porządku, istota rozumiana jako taka (*ipsa essentia sub ratione essentiae*)¹⁵. Tym samym Bóg jako Bóg (istota Boga) jest absolutnie pierwszym elementem istniejącego w Nim porządku i w pełni spełnia warunki konieczne zaistnienia jako pierwszy przedmiot nauki o Bogu – teologii.

Idąc za ustaleniami Stagiryty, trzeba ponadto przyjąć, że poznanie istoty, to znaczy tego, czym coś jest (*quid est*), sytuuje się jako absolutnie pierwsze poznanie¹⁶. Szkot, przyjmując to za punkt wyjścia, argumentuje, że poznanie istoty jest bezwarunkowo wcześniejsze od poznania innych przysługujących czemuś własności. Innymi słowy, najpierw trzeba wiedzieć, czym coś jest, aby poznać, jakie owo coś jest. Na podobnej zasadzie poznanie, czym jest przedmiot poznania sam w sobie, wydaje się prymarnym i najdoskonalszym poznaniem tego przedmiotu. Jest to najdoskonalsza wiedza o tym, co może być poznane¹⁷. Dlatego przyjmując to, należy uznać, że bycie czymś w samym sobie jest tym, co wirtualnie zawiera wszystko, co można wiedzieć o danym przedmiocie. Tak więc wirtualne zawieranie w sobie wszystkich prawd poznawanych w ramach danej nauki należy do najdoskonalszego sposobu poznania i wiedzy dotyczącej jakiegokolwiek przedmiotu. Szkot zaznacza, że to istota w wymiarze ostatecznym wirtualnie „spina” (łączy, zwiera) wszystkie doskonałości, do których odnosi się samo poznanie. Jeśli zatem wiedza o Bogu – teologia – ma być najdoskonalszym poznaniem Boga, to musi ona Boga ujmować w pełni Jego boskości, którą reprezentuje Jego istota, zatem to ona jest pierwszym przedmiotem nauki o Bogu¹⁸.

¹⁵ „Ergo si est ibi distinctio rationis, omnino primum erit ipsa essentia sub ratione essentiae”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 101.

¹⁶ Zob. Arystoteles: *Metafizyka* VII, 1028a 36– b 2. Tekst polski opracowali M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika. T. 1. Lublin 1996.

¹⁷ „Cognitio »quod quid est« est omnino prima, ex 7. Metaphysicae. Et sicut absolute cognitio »quid est« est prior omni cognitione aliorum, ita in eodem cognitio »quid est« eiusdem est cognitio eius prima et omnino perfectissima”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 102. Zob. O. T o d i s c o: *Dio „ut Ens Infinitum”...*, s. 611–612.

¹⁸ „Ergo illa est maxime virtualiter contentiva omnium cognoscibilium de illo cuius est. Consequentia patet, quia continere virtualiter omnia cognoscibilia convenit perfectiori cognoscibili”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 102. W Add. M. (q. 1, a. 4, 102) i wersji 1C (q. 1, a. 4, 102) na końcu czytamy: „[...] omnia cognoscibilia convenit perfectissimo cognoscibili”.

Bóg ujęty w tym samym pojęciu (w tej samej treści) jest przedmiotem poznania dla swego intelektu i przedmiotem dla takiej nauki, która jest o Bogu możliwa. Pierwszy przedmiot dla Bożego intelektu to istota Boga, zatem istota Boga musi być pierwszym przedmiotem właściwej o Nim nauki. Jako pierwszy dla swego intelektu przedmiot, Bóg ujmowany jest jako istota, która wirtualnie zawiera w sobie wszystko to, co o Nim można wiedzieć. Zdaniem Szkota, wynika z tego, że Bóg ujęty w swej istocie, będąc dla intelektu pierwszym przedmiotem, porusza go do poznania wszelkich treści zawartych w Jego istocie i możliwych do poznania w ramach właściwej o Nim nauki, to znaczy w ramach teologii¹⁹. Ponadto Szkot podkreśla, że intelekt Boży wszystko, co poznaje, poznaje w sposób intuicyjny, a więc poznaniem doskonałym, wychwytyującym poznawany przedmiot jako istniejący (aktualny). Wiąże się to ze Szkotową koncepcją doskonałego poznania, które można rozumieć dwójako. Po pierwsze, poznanie doskonałe można ująć absolutnie (*simpliciter*), to znaczy jako wynikające z natury podmiotu poznającego, który może w pełny i doskonały sposób poznać przedmiot poznania. Jako przykład takiego poznania Szkot często podaje postrzeganie światła słonecznego przez orła. Po drugie, doskonałe poznanie można rozumieć jako poznawanie przez podmiot poznający proporcjonalnego do siebie przedmiotu²⁰. W znaczeniu absolutnym najdoskonalsze poznanie przypada Bogu, gdyż Boży intelekt ma w sobie pełną moc poznania, przewyższającą wszelkie inne poznające intelekty. Czym jednak charakteryzuje się owo najdoskonalsze poznanie?

Szkot, rozważając ten problem, rozpatruje dwa typy poznania wynikające z ujęcia specyficznej treści w poznawanym przedmiocie. I tak, najogólniej mówiąc, można uchwycić w poznawanym przedmiocie treść zawartą w jego istocie, jednak bez odniesienia do istnienia tego przedmiotu. To poznanie, które Szkot określa jako abstrakcyjne, nie jest zarazem poznaniem najdoskonalszym²¹. Drugi rodzaj poznania to poznanie intuicyjne, które pozwala

¹⁹ „Sub eadem ratione Deus est primum obiectum intellectus sui et primae scientiae possibilis haberi de ipso. Est autem primum obiectum intellectus sui sub ratione essentiae [...]. Quia est primum obiectum intellectus sui sub ratione illa sub qua continet virtualiter cognitionem omnium cognoscibilium de ipso, ideo movet intellectum suum ad rationem omnium cognoscibilium in illa scientia. Sub illa autem ratione sub qua continet omnia, est primum obiectum primae scientiae de ipso”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 103.

²⁰ „Dokonalost' v poznaní môže chápať dvojako: samu osebe či absolútne a vo vzťahu primeranosti predmetu k poznávacej mohutnosti. Príkladom pro prvý spôsob je videnie slnečného svetla orlom, ktoré je samo osebe dokonalejšie ako naše videnie svetla sviece. Keďže slnečné svetlo prekračuje aj zrak orla, naše videnie svetla sviece, ktoré neprekračuje náš zrak, je dokonalejšie podľa vzťahu primeranosti poznávacej mohutnosti k predmetu”. M. Chabáda: *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*. Bratislava 2007, s. 126. Autor przywołuje odpowiedni fragment z *Ordinatio* (I, d. 3, p. 1, q. 1–2, 95).

²¹ Problem poznania abstrakcyjnego w filozofii Szkota doczekał się wielu opracowań. Swoje ustalenia opieram zasadniczo na przywołanej pracy: M. Chabáda: *Ján Duns Scotus...*, s. 49–69. Ten z kolei odnosi się przede wszystkim do L. Honnefeldera: *Ens inquantum ens...*, s. 168–268.

uchwycić poznawany przedmiot w jego aktualnym istnieniu. Takie poznanie jest poznaniem najdoskonalszym, przewyższającym poznanie abstrakcyjne. Z tego powodu musi ono przysługiwać intelektowi Boga, jako intelektowi doskonałemu, skoro przypada ono niedoskonałemu intelektowi ludzkiemu²². Intelekt Boży zatem jako najdoskonalszy poznaje wszystko w najdoskonalszy sposób, a więc poznaniem intuicyjnym wychwytuje przedmiot swego poznania w jego aktualnym istnieniu, które wynika z natury poznawanego przedmiotu. Jeżeli zaś intelekt Boga poznaje coś jako ze swej natury aktualnie istniejące, to zakładając identyczność ujęcia Boga przez Jego intelekt z ujęciem Boga jako pierwszym przedmiotem wiedzy o Bogu – teologii, trzeba uznać, że w ramach teologii Bóg jest ujęty w swym naturalnym aktualnym istnieniu, a więc ujęty może być tylko w pełni swej boskości²³. Szkot udowadnia zatem, że pierwszym przedmiotem pierwszej nauki o Bogu jest Bóg w swej istocie, to znaczy Bóg jako Bóg.

Szkot zwraca uwagę, że dla badanego zagadnienia kluczowe wydaje się wskazanie charakteru pierwszego przedmiotu nauki, inaczej mówiąc, określenie, na czym polega jego doskonałość. Najważniejszym warunkiem konstytuującym jakiś przedmiot poznania jako pierwszy przedmiot danej nauki jest tkwiąca w takim przedmiocie wewnętrzna moc, za której pomocą poznając ów przedmiot, jednocześnie otrzymuje się możliwość poznania wszystkiego, co jest poznawalne w danej nauce. Owa moc (*virtus*) wyznacza zakres bycia pierwszym przedmiotem poznania w takim znaczeniu, że przedmiot poznania ma w sobie siłę, aby poruszyć podmiot do jego (to znaczy przedmiotu) poznania oraz do poznania wszystkiego, co w nim zawiera się „wirtualnie”, czyli jest możliwe do poznania na mocy tego przedmiotu²⁴. Pierwszy przed-

²² Ważne w tym kontekście wydają się argumenty za poznaniem intuicyjnym. W polskiej literaturze przedmiotu problem ten omawia szeroko: G. S a l a m o n: *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*. Niepokalanów 2007, s. 79–107. Autor przedstawia dowody na istnienie takiego poznania: dowód teologiczny, dowód rozumowy, dowód oparty na podobieństwie, dowód egzystencjalny, dowód z naszej wiedzy o zdarzeniach przygodnych, dowód z naszej wiedzy o aktach wewnętrznych. Należy podkreślić, że choć argumentacja ma służyć wykazaniu możliwości intuicyjnego poznania dostępnego ludzkiemu intelektowi w jego ziemskim stanie bytowania (*pro statu isto*), to jednak musi oczywiście zakładać istnienie takiego poznania w odniesieniu do Bożego intelektu. Jeśli chodzi o samo ujęcie Szkotowego poznania intuicyjnego, to należy wskazać tu dwie znakomite prace dotyczące tego problemu: S. D a y: *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*. New York 1947. Autor kompleksowo omawia badane zagadnienie z perspektywy późniejszej krytyki poczynionej przez Ockhama; C. B é r u b é: *La connaissance de l'individu au Moyen Âge*. Montréal–Paris 1964. Ta druga pozycja wydaje się niezbędna do przeprowadzenia właściwych studiów nad zagadnieniem poznania intuicyjnego. Szkotowi Bérubé poświęca wiele miejsca, w dużym stopniu nowatorsko interpretując jego poglądy, między innymi rozciągając poznanie intuicyjne na poznanie zmysłowe (zob. np. s. 179).

²³ „[...] quamvis possit probari per hoc quod intellectus divinus intuitive cognoscit et per consequens sub ratione aliqua quae est in re ex natura rei”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 103.

²⁴ W *Prologu* Szkot nigdzie nie definiuje, czym jest wirtualność pierwszego przedmiotu nauki, a wyjaśnienie tego pojęcia wydaje się konieczne. Opieram się więc na opracowaniach. Zwiężle i bardzo rzeczowo wirtualność definiuje Chabada, omawiając Szkotowy pierwszy przedmiot w porządku

miot nauki musi zatem mieć siłę (*virtus*) do doskonałego poznania wszystkiego, co w danej nauce poznać można²⁵. Szkot stwierdza, że warunku tego nie spełnia rozpatrywanie Boga jako Odkupiciela, Zbawiciela albo jako najwyższego Dobra i pod każdym innym przypisywanym Mu względem, gdyż żadne takie ujęcie nie daje możliwości poznania Boga w całej Jego pełni. Dlatego ani odkupienie, ani zbawienie, ani dobro czy inne tego typu własności, które przypisuje się Bogu i przez ich pryzmat Boga się rozpatruje, nie dają podstawy do tego, by ze względu na nie określać Boga jako pierwszy przedmiot nauki o Nim – teologii²⁶.

Zdaniem Szkota, pojęcie pierwszego przedmiotu nauki musi być czymś najdoskonalszym, co wynika z faktu, że ów przedmiot zawiera wszystko to, co może być w danej nauce poznane. Podobnie pojęcie pierwszego przedmiotu nauki musi być pierwszą przyczyną dlatego, że zawiera to, co zawiera. Tak należy rozumieć doskonałość pierwszego przedmiotu. Szkot pisze o tym następująco: „[...] tak jak pierwszy przedmiot prymarnie zawiera wszystko to, co mieści się w ramach nauki, tak też pojęcie pierwszego przedmiotu winno być prymarnym warunkiem zawierania i w konsekwencji czymś doskonałym w poznawalności”²⁷. O czym Szkot mówi w tym fragmencie? Przede wszystkim zwraca uwagę, że przedmiot danej nauki w swej istocie, zawierając wszystko to, co w ramach danej nauki poznawane, jest doskonalszy od każdej innej treści poznawanej w ramach tejże nauki. W związku z tym, biorąc pod uwagę treść przedmiotu teologii i przyjmując, że jest nim Bóg, ale pojęty na przykład jako dobro (jako dobry), nie sposób przyjąć, że tak rozumiany przedmiot – Bóg, ujęty jest w sposób najdoskonalszy, co Szkot uzasadnia tym, iż „Bóg jako dobro” w realnym bytowaniu nie jest bytem najdoskonalszym. Realnie doskonalsze od Boga jako dobra jest z pewnością bytowanie Jego istoty. Podobnie przedstawia się to w przypadku rozważań dotyczących innych atrybutów przypisywanych Bogu: Bóg ujęty w swej istocie „zawiera” wszelkie poznawane w Nim atrybuty, i pod tym względem Jego istota bytuje doskonalej od wszystkich Jego atrybutów²⁸. Dlatego od dobra

adekwacji. Pisze tak: „[...] v druhom význame je adekváty predmet schopný hýbat/vyvolávat’, teda má silu (*virtus*) vyvolať v poznávacej mohutnosti poznanie samého seba a súčasne i poznanie všetkého, čo je v ňom virtuálne obsiahnuté. V tomto prípade »prvý« predmet hýbe z vlastnej sily. Všetko ostatné je poznávané len prostredníctvom sily (*virtus*) prvého predmetu, ktorý ich obsahuje”. M. C h a b a d a: *Ján Duns Scotus...*, s. 127. Zob. L. H o n n e f e l d e r: *Ens inquantum ens...*, s. 165–167.

²⁵ „Ratio, sub qua aliquid est primum obiectum in aliqua scientia, excedit in perfectione cognoscibilitatis omnia cognoscibilia in illa scientia”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 104.

²⁶ „Ratio autem glorificatoris vel reparationis, vel boni vel cuiuscumque talis non est huiusmodi, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 104.

²⁷ „[...] sicut primum obiectum habet primo continere omnia quae continentur in scientia, ita ratio primi subiecti debet esse prima ratio continendi et per consequens perfectior in cognoscibilitate”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 104.

²⁸ Szkot pisze: „Relacja myślna pod względem poznawalności nie może być doskonalsza od żadnego realnego bytowania, ponieważ także w bytowaniu nie jest doskonalsza”. Rep. 1A, prol.,

i tego typu atrybutów doskonalsza pod względem treści jest Boża istota, i to ona musi być pierwszym przedmiotem wiedzy o Bogu – teologii²⁹.

Szkot stwierdza ponadto, że żadne ograniczone pojęcie uzyskane w wyniku ograniczonego poznania nie może być pierwszym przedmiotem teologii rozumianej jako pierwsza nauka o Bogu. Pierwszym przedmiotem pierwszej nauki, która swą możliwość czerpie z samej siebie, musi być coś niezależnego i autonomicznego względem czegokolwiek innego. Wyliczone wcześniej pojęcia: „dobry”, „pełnia chwały”, „przyczyna ludzkiego zbawienia”, w znaczeniu Bożych atrybutów, warunku tego nie spełniają, gdyż zawsze ostatecznie odwołują się do Boga ujętego jako taki, a więc do Jego istoty³⁰. Na przykład, ujęty jako dobry, Bóg zawsze finalnie odwołuje się do istoty Boga, co znaczy, że wpierw konieczna jest wiedza, kim jest Bóg (wiedza o Jego istocie), aby w dalszej kolejności możliwe stało się przypisanie Mu absolutnego atrybutu bycia dobrym. Szkot przyjmuje tu założenia Arystotelesa. Stagiryta udowydniał bowiem, że każda nauka, której przedmiot nie jest czymś bytującym samodzielnie i niezależnie, zakłada wcześniejszą naukę, której przedmiot jest niezależny i niezwiązany z niczym innym. Nauka o takim przedmiocie jest nauką pewniejszą i doskonalszą od nauki o przedmiocie niebytującym samodzielnie i niezależnie, a więc o przedmiocie ograniczonym. Arystoteles jako przykład podaje zależność między arytmetyką i geometrią. Arytmetyka jest oparta na kilku zasadach, z kolei geometria korzysta z zasad arytmetyki i ma dodatkowo zasady własne. Jest więc nauką o przedmiocie zależnym i ograniczonym, czyli wiedzą, według terminologii Arystotelesa, o mniejszym stopniu pewności niż arytmetyka³¹. Szkot stwierdza, że nauka mająca za pierwszy przedmiot Boga ujętego z perspektywy jakiegoś przysługującego Mu atrybutu jest właśnie nauką na kształt geometrii, ponieważ poznanie Boga, na przykład jako dobrego, jest uwarunkowane wcześniejszym poznaniem istoty Boga, co z kolei wymaga istnienia wcześniejszej wiedzy o Jego istocie. Bóg w ramach teologii musi być ujęty w pełni swej

q. 1, a. 4, 104 („[...] quia relatio rationis non potest esse perfectior in cognoscibilitate quocumque ente reali, quia nec in entitate est perfectior”).

²⁹ „Probatur etiam de bono et aliis rationibus, quia quacumque illarum est alia ratio cognoscibilis perfectior, puta ratio divinae essentiae”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 104.

³⁰ „Nihil sub ratione contracta potest esse primum subiectum primae scientiae possibilis haberi de ipso. Omnes istae rationes quae assignantur sunt rationes contrahentes ipsum Deum, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 105. Por.: „Item, quaecumque scientia de subiecto contracto est minus certa et posterior quam scientia de subiecto absolute. Sed ratio revelationis est ratio contrahens. Ergo ipsa est minus certa quam scientia de Deo sub ratione deitatis”. Rep. 1B, prol., q. 1, 105.

³¹ „Omni scientia consideranti aliquid sub ratione contracta est alia prior considerans illud sub ratione absoluta certior quam sit illa, quia sicut dicitur ibi, »quae est ex paucioribus, certior est ea quae est ex additione, ut arithmetica geometria«”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 105. Por.: „Dalej zaś, najbardziej dokładne poznanie dają nauki o tym, co pierwsze, gdyż bardziej ściśle poznanie jest wtedy, gdy wychodzi się od mniej licznych zasad, aniżeli gdy do nich coś jeszcze się dołącza, na przykład bardziej dokładne jest poznanie w arytmetyce niż w geometrii”. Arystoteles: *Metafizyka*... I, 2, 982a 25–28, s. 12.

istoty, wtedy jest pierwszym przedmiotem teologii, będąc przedmiotem niezależnym, autonomicznym i doskonałym. Pod żadnym innym względem ujęcie Boga nie spełnia warunku bycia pierwszym przedmiotem teologii.

Szkot odwołuje się do jeszcze innego argumentu. Wykazuje mianowicie, że pierwszym przedmiotem teologii jako pierwszej nauki o Bogu musi być coś, co samo przez się jest czymś jednym z Bogiem. Pierwszy przedmiot musi zatem być w pełni (*per se*) tożsamy z Bogiem. To bowiem, co uznaje się za pierwszy przedmiot pierwszej nauki, musi sprowadzać wszystko, co w ramach takiej nauki istnieje, do czegoś istotowo jednego i musi to czynić samo przez się. Trudno uznać, że warunek ten spełniają atrybuty Boga, które daje się odróżnić od Jego istoty, ponieważ ujęcie Boga jako dobrego, lub w innym wskazanym aspekcie, nie daje pewności, że pojęcia te są w pełni tożsame z pojęciem Boga, są bowiem odrębnymi, zatem różnymi pojęciami³². Jeżeli atrybuty te byłyby realnie różne od istoty, to w razie porównania z tym, co oznacza się jako pierwszą treść (istotę), przedstawiałyby się one jako przypadłości. Uznając więc na przykład dobro za atrybut Boga, pod warunkiem że różni się od Niego realnie, należałoby w konsekwencji przyjąć, że stanowi ono przypadłość Boga ujętego w swej istocie – Boga jako Boga. Może to prowadzić do zachwiania absolutnej jedności Boga jako przedmiotu poznania, gdyż Bóg z przypisanym sobie, realnie różnym od Jego istoty atrybutem dobra, czyli Bóg jako dobry, nie tworzyłby jedności w sensie istotowym, ponieważ dobro przysługiwałoby Mu przypadłościowo³³. Innymi słowy, Bóg jako dobry byłby substancją z przysługującą Mu przypadłością bycia dobrym. Wyłoniłaby się tu konieczność określenia sposobu, w jaki przypadłość tkwi w przedmiocie. Może zaś tkwić na dwa sposoby: albo przygodnie, albo koniecznie. Jeśli tkwi przygodnie, to nie spełnia warunku bycia racją poznania przedmiotu, ponieważ nie daje właściwej wiedzy o poznawanym przedmiocie. Innymi słowy, nie musi być koniecznie poznawana wtedy, gdy poznawany jest przedmiot. Jeśli zaś przypadłość tkwi w przedmiocie koniecznie, to umożliwia zdobycie właściwej wiedzy o przedmiocie tylko ze względu na sam ten przedmiot, a nie ze względu na samą siebie, poznawana jest bowiem tylko jako konieczna przypadłość jakiegoś przedmiotu. Wyklucza się to jednak z założeniem, że pierwszy przedmiot nauki musi wirtualnie zawierać w sobie wszystko to, co jest poznawane w ramach nauki, gdyż przypadłość taka nie ma sama z siebie mocy (*virtus*) koniecznej do poruszenia intelektu do poznania. Zatem ujęcie Boga z przysługującą Mu przypadłością (na przykład dobrem), nawet jeśli tkwi ona w Nim na sposób konieczny, nie spełnia warunku bycia pierwszym przedmiotem teologii, ponieważ przy-

³² „Nihil potest esse primum subiectum primae scientiae de ipso sub aliqua ratione quae non facit aliquid unum per se cum ipso. Sed huiusmodi sunt omnes rationes quae assignantur aliae a ratione deitatis, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 106.

³³ „[...] quaelibet talis ratio, si esset realiter distincta, esset realiter accidens illi cui assignatur prima ratio”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 106.

padłość taka, jako koniecznie zawarta w Bogu, w Nim się zawiera, zatem sama wirtualnie nie zawiera w sobie wszystkiego, co może być poznane w ramach teologii³⁴.

Porządek pojęć w Bogu

Zdaniem Szkota, przedstawiona argumentacja wykazuje, że pierwszym przedmiotem teologii musi być Bóg jako Bóg, to znaczy ujęty w pełni swej boskości. Jeżeli teologia ma spełniać warunek bycia nauką o Bogu – a to wynika z jej istoty – to musi ujmować Boga w całej Jego pełni, i tylko spełnienie tego warunku czyni ją teologią we właściwym tego słowa znaczeniu, to znaczy teologią w sobie (*in se*). Wykluczone jest zatem z istoty tak rozumianej teologii, aby jej pierwszym przedmiotem był Bóg ujęty atrybutywnie, przy czym obojętnie, jaki atrybut zostałby Mu przypisany. Wszelkie atrybuty przypisywane Bogu nie pozwalają ująć Go w pełni, ale tylko pod jakimś względem, co według Szkota wyklucza, by teologia w znaczeniu nauki pierwszej mogła jako pierwszy przedmiot ujmować Boga inaczej niż w Jego boskości. Tak więc pierwszym przedmiotem teologii rozumianej w sensie ścisłym (teologii w sobie) musi być wyłącznie Boża istota. W związku z tym narzuca się jednak naturalne pytanie o sposób, w jaki istota Boga jest poznawana. Szkot próbuje to wyjaśnić przez ukazanie struktury zależności wszelkich Bożych atrybutów i ich przyporządkowania Bożej istocie. Zakreślony w ten sposób porządek w Bożej istocie wyznacza różne stopnie poznania Boga, a więc w koncepcji Szkota będzie się ściśle łączył z jego podziałem na różne teologie, które rozpatrują Boga albo w Jego istocie, albo przez pryzmat przypisywanych Mu atrybutów.

Szkot podkreśla, że wśród wszystkich pojęć, które można przypisać Bogu, a za których pomocą jest On poznawany, panuje określony porządek oparty na tym, że pojęcie istoty jest absolutnie pierwszym pojęciem, a pozostałe po-

³⁴ „Aut illa ratio contingenter inest ipsi subiecto, aut necessario. Si contingenter, ergo non est ratio aliquid sciendi de subiecto, quia ipsa non est necessario cognoscenda de subiecto. Si necessario, ergo ipsa est cognoscibilis de subiecto per rationem subiecti, et ita non est prima ratio virtualiter cognoscendi omnia alia de subiecto nec per consequens est prima ratio subiecti in scientia”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 106. Por.: „Item, ratio quae facit conceptum per accidens cum conceptu subiecti, non est prima ratio subiecti, quia antequam cognoscitur compositum, oportet cognoscere partes in se secundum quod sunt ad invicem unibiles. Quod enim in se non est verum, nihil de eo est verum, et quod in se non est necessarium, nihil de eo est necessarium. Sed Deus glorificator vel revelator est ens per accidens”. Rep. 1B, prol., q. 1, 106. Zob. A. G h i s a l b e r t i: *Metodologia del sapere...*, s. 278.

jęcia wyrażające różne atrybuty Boga uporządkowane są jako „wcześniejsze” i „późniejsze” względem absolutnie pierwszego pojęcia istoty³⁵. Pojęcia znajdujące się bliżej istoty są wcześniejsze, te usytuowane dalej od niej są późniejsze. Istnienie takiego porządku – to znaczy porządku wyznaczonego przez bliższe lub dalsze odniesienie do prymarnej istoty – uznaje Szkot, opierając się na wspomnianych już ustaleniach dotyczących istnienia porządku realnego i jego związku z porządkiem myślnym. Porządek realny wyznacza realna różnica między realnymi obiektami (rzeczami), natomiast porządek myślny (pojęciowy) to porządek, jaki panuje między przedmiotami, które mają status myślny i różnią się tylko pod względem treści³⁶. Ustalenia dotyczące porządków odnosi teraz Szkot hipotetycznie do immanencji Boga. Jeśli więc przypuścić, że własności osobowe (*personalia*)³⁷ przypisywane Osobom Boskim różnią się realnie od Bożych właściwości istotowych, a atrybuty istotowe Boga są względem siebie uporządkowane na podstawie ich odniesienia do Bożej istoty jako takiej, to wtedy przyjmując, że własności osobowe różnią się między sobą myślnie, trzeba przyjąć istnienie między nimi porządku myślnego³⁸. Można zatem w Bogu ustalić dwa typy porządków: jeden to porządek istotowy, wyznaczający wzajemne powiązanie wszelkich Bożych atrybutów – przypisywanych Mu doskonałości, drugi natomiast, odnosi się do procesu ustanawiania Osób Boskich. Na podstawie tego Szkot stwierdza, że co do podwójnej relacji zachodzącej w Bogu, mianowicie relacji osobowej i relacji doskonałych atrybutów, założyć istnienie różnicy (przypuśćmy, że realnej) między treściami osobowymi, to znaczy tym, co wchodzi w zakres Osób Boskich, a treściami istotowymi, czyli Bożymi atrybutami, to uznać, że treści istotowe muszą być względem siebie uporządkowane, a warunkiem tego porządku jest odniesienie do samej istoty Boga³⁹.

W kolejnym kroku wyprowadza Szkot dowód hipotetycznego założenia, że jeśli przypuścić, że własności osobowe różnią się realnie od własności istotowych, a własności istotowe są uporządkowane ze względu na Bożą isto-

³⁵ „[...] dico quod ordo est inter rationes sub quibus Deus est conceptibilis, ita quod ratio essentiae est omnino prima et aliae sequentes rationes sunt priores aut posteriores secundum quod huic rationi sunt propinquiores vel ab ipsa remotiores”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 107.

³⁶ „Qualiter autem iste ordo propinquitatis sit possibilis, patet ex prima ratione quae fuit posita contra istam positionem, in qua dicebatur quod quemcumque ordinem realem haberent aliqua distincta realiter, similem ordinem secundum rationem habent ubi sunt distincta tantum secundum rationem”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 108.

³⁷ Należy zwrócić uwagę na to, jak Szkot owe *personalia* rozumie. Są to specyficzne (nieprzechodnie) własności odnoszące się tylko do tej jednej Osoby Boskiej, do której są przypisane.

³⁸ To ważne stwierdzenie, gdyż ratuje Szkota przed uznaniem, że Osoby Boskie w Bogu różnią się realnie (można by wnioskować tak: skoro miałyby własności osobowe przypisane tylko poszczególne Osobom Boskim i własności te różniłyby się realnie, to i same Osoby Boskie musiałyby się realnie różnić). Innymi słowy, chroni go to przed uznaniem wielobóstwa.

³⁹ „Nunc autem, si realiter essent distincta personalia ab essentialibus, et essentialia inter se haberent ordinem in consequendo ipsam essentiam. Ergo si sint distincta ratione, habent talem ordinem secundum rationem”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 108. Zob. *Reportatio...*, s. 44, przypis 103.

tę, to w konsekwencji między istotowymi własnościami panuje ścisły porządek. Szkot zaczyna od określenia istotowych doskonałości i przyrównania ich do siebie, odtwarzając tym samym istotowy porządek istniejący w Bogu. Najpierw wylicza owe doskonałości, a następnie szuka między nimi typów zależności, które określają ich wzajemne przyporządkowanie⁴⁰. Służy to za dowód ścisłej zależności między własnościami istotowymi. Można więc wskazać następujące doskonałości istotowe (doskonałości absolutne – *perfectiones simpliciter*, to znaczy takie, które są w pełni niezależne):

1. Doskonała niematerialna natura.
2. Doskonały intelekt.
3. Treści, za których pomocą intelekt poznaje aktualnie (to znaczy jako istniejący w akcie) właściwy jego doskonałości przedmiot, inaczej mówiąc – proporcjonalny do niego przedmiot.
4. Akt poznania jako taki.

Szkot stawia teraz hipotezę, że doskonałości te daje się wyróżnić w sensie realnym. Poza tym zakłada jeszcze akt dotyczący pierwszego przedmiotu i inny akt dotyczący przedmiotów wtórych, wirtualnie zawartych w pierwszym przedmiocie⁴¹.

Jeśliby przypuścić, że wskazane doskonałości różnią się realnie, to musiałyby tworzyć realny porządek o następującej strukturze: niematerialna doskonała natura (istota) istniejąca realnie wcześniej od doskonałego intelektu, doskonały intelekt istniejący realnie wcześniej od wszelkich reprezentacji przedmiotu swego poznania. Z kolei reprezentacja przedmiotu poznania doskonałego intelektu musi realnie poprzedzać akt poznania pierwszego przedmiotu. Ostatecznie akt poznania pierwszego przedmiotu jest realnie wcześniejszy niż jakikolwiek akt poznania przedmiotu wtórego⁴².

Z tak rozumianego realnego porządku pierwszeństwa i następstwa daje się z kolei wyprowadzić kilka istotowych (*propter quid*) wniosków dotyczących wzajemnego przyporządkowania doskonałości absolutnych. Po pierwsze, byt ma doskonałą niematerialną naturę, ma również doskonały intelekt, a tym samym – doskonałe zdolności poznania intelektualnego. Po drugie, coś, co poznaje intelektualnie w sposób doskonały, może być określone pojęciem, które reprezentuje przedmiot proporcjonalny względem takiego

⁴⁰ „Primo, comparando essentialia sive perfectiones simpliciter inter se”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 109.

⁴¹ „Si realiter distinguerentur natura immaterialis perfecta et intellectus perfectus et illud per quod intellectus habet obiectum proportionaliter sibi praesens et ipse actus intelligendi, et ultra etiam esset alius actus circa obiectum primum alius actus circa obiecta secundaria virtualiter contenta in obiecto primo”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 109.

⁴² „[...] essentia immaterialis perfecta esset prior realiter intellectui perfecto, et intellectus perfectus prior realiter illa ratione repraesentante obiectum, et ratio ista repraesentans prior actu intelligendi obiectum; et actus intelligendi obiectum primum prior realiter actu intelligendi obiectum secundarium”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 109.

doskonałego intelektu⁴³. Po trzecie, jeżeli nie istnieje po temu żadna przeszkoda, to doskonały intelekt poznaje proporcjonalny do niego przedmiot poznania aktualnie w sposób doskonały, co znaczy, że przedmiot jawi się intelektowi w pełni swej doskonałości. Po czwarte, intelekt mający zdolność poznania pierwszego przedmiotu swego poznania wykazuje zarazem zdolność poznania wszelkich przedmiotów wtórych, które wirtualnie zawierają się w przedmiocie pierwszym⁴⁴.

⁴³ Należy pamiętać o zasadzie Arystotelesa, która głosi, że poznający intelekt może poznać tylko odpowiadający mu w sensie statusu ontycznego pod względem doskonałości przedmiot poznania. Stagiryta ustalił, że w wyniku procesu poznania musi dojść do zjednoczenia przedmiotu poznania z poznającym go intelektem – jedynie pod takim warunkiem do poznania w ogóle dochodzi. Dlatego niezbędna do tego jest równość obu czynników uczestniczących w procesie poznawczym (to znaczy poznającego podmiotu i poznawanego przedmiotu). Szkot określa to terminem „proporcjonalność”: intelekt poznaje proporcjonalny do niego przedmiot, przedmiot zaś jest przedmiotem poznania dla proporcjonalnego mu intelektu.

⁴⁴ „Et ista propositio esset propter quid: »habens naturam immaterialem perfectam habet intellectualitatem perfectam«, et haec esset propter quid: »intellectuale perfectum potest habere rationem sibi repraesentantem perfecte obiectum proportionatum«, et iterum haec esset propter quid: »intellectus perfectus habens obiectum sibi proportionatum perfecte praesens intelligit nisi impediatur«, et haec propter quid: »intellectus intelligens obiectum primum potest intelligere obiectum secundarium virtualiter contentum in primo“. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 109. Szkot zaznacza, że podobnie można wnioskować o przedmiotach, które odnoszą się do intelektu i woli. Jeśli bowiem Bóg jest niematerialnym bytem doskonałym, to Jego doskonały intelekt musi z natury mieć proporcjonalny do siebie przedmiot poznania, który porusza intelekt do poznania samego siebie i ostatecznie skoro jest to akt o nim samym, to przedmiot taki może poruszyć intelekt do poznania przedmiotu wtórego, który wirtualnie się w nim zawiera. Zob.: „Consimiliter etiam potest argui ex parte obiectorum quae respiciunt intellectum et voluntatem. Quia est ens immateriale perfectum, ideo natum est esse obiectum intellectus proportionati et ulterius movere ipsum ad actum circa ipsum; et ulterius quia ad actum circa obiectum secundarium quod virtualiter continetur in ipso“. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 109. Por. *Reportatio...*, s. 45, przypis 104. W Add. M. (q. 1, a. 4, 109) i wersji 1C (q. 1, a. 4, 109) Szkot analizuje jeszcze inne wewnętrzne własności Boga: „Consimiliter etiam, licet manifestum, tamen videtur posse argui de quibusdam aliis intrinsecis ipsi Deo. Puta, si distinguerentur realiter infinitas, simplicitas, immutabilitas, aeternitas sive necessitas essendi, videtur infinitas intensiva omnino prima, quia dicit modum essentiae, quoniam et in creaturis non sic se habet finitas sicut aliqua passio addita essentiae, sed dicit intrinsecum gradum vel limitationem naturae in se; aliter enim est intrinseca naturae humanae finitas vel limitatio quam sapientia, immo videtur quod aliter quam intellectus et voluntas, quia non est intelligibile aliquid habere aliquam entitatem quin statim illa intrinsece vel sit finita vel infinita. Hanc videtur sequi ordine reali simplicitas, quia infinitum est componibile alteri, quia quocumque componibili cum altero potest aliquid esse maius, puta illa duo componentia nec possunt esse in se finita nec infinita. Simplicitatem videtur sequi immutabilitas, quia mutabile est cum termino motus componibile. Et ex hac videtur sequi necessitas sive aeternitas, quia excludit omnem potentialitatem“.

Porządki: ustanowienia Syna Bożego i tchnienia Ducha Świętego

Dalej analizuje Szkot porządek wyłaniania się Osób Boskich⁴⁵. Można bowiem wyznaczyć porządek odnoszący się do doskonałości powstałych w wyniku zrodzenia-wyłonienia Syna Bożego. W ramach ustanowienia Syna daje się wyliczyć doskonałości:

1. Doskonała pamięć Boga Ojca zdradzająca Syna Bożego i wypowiadająca Słowo Boże. Zawiera ona doskonały intelekt.

2. Właściwy przedmiot aktualnego aktu poznania intelektu lub inteligencji. Przedmiot ten poznawany jest intuicyjnie, to znaczy jako aktualnie (obecnie) istniejący.

3. Akt wyrażenia pojęcia odnoszącego się do właściwego przedmiotu, które jest wypowiedane.

4. Samo pojęcie (poznanie) wyłonię w akcie wypowiedania, czyli wytwór aktu wypowiedania – Słowo jako Syn Boży⁴⁶.

Miedzy tymi doskonałościami zachodzi bezwzględne przyporządkowanie polegające na tym, że prymarna jest pamięć w doskonałym akcie, po niej następuje akt wypowiedzenia Słowa, po nim sytuuje się Słowo jako skutek aktu wypowiedzenia. Szkot przedstawioną tu zależność następstwa opisuje tak: „A ponieważ pamięć jest doskonała, tym samym można ją wypowiedzieć; skoro się ją wypowiada, tym samym wytwarza się Słowo”⁴⁷.

Analogicznie można określić porządek ostatniej Osoby Trójcy Świętej – Ducha Świętego, którego cechują następujące doskonałości: wola, akt woli – tchnienie, oraz termin przypisywany tchnieniu, odnoszący ten proces do terminów określających proces ustanowienia. W odniesieniu do Ducha Świętego porządek zależności jest zatem taki: najpierw wola, potem tchnienie, a po nim pojęcie wyrażające tchnienie. Bezwzględne doskonałości poprzedzają akty poznania, a te z kolei poprzedzają tworzenie pojęć rozumianych jako skutki aktów poznania⁴⁸. Istnieje więc drugi porządek w Bogu, wyznaczony po uwzględnieniu podziału osobowego w ramach Trójcy Świętej. Następnym

⁴⁵ „Secundo potest declarari propositum de ordine perfectionum simpliciter ad actus notionales et proprietates personales”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 110. Zob. L. V e u t h e y: *Jan Duns Szkot...*, s. 37–46.

⁴⁶ „Si ita differrent realiter memoria perfecta quae scilicet includit intellectum, et obiectum sibi praesens actus intellectus vel intelligentiae, et actus exprimendi notitiam declarativam istius obiecti, qui est dicere, et ipsa notitia producta per actum dicendi quae dicitur verbum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 110.

⁴⁷ „Et quia memoria est perfecta, ideo est dictiva, et quia dictiva, ideo verbum producitur”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 110.

⁴⁸ „Consimiliter arguitur de voluntate et de spiratione et de termino spirationis, comparando etiam terminos productionum. Igitur perfectiones simpliciter praecedunt actus notionales, et ipsi actus terminos notionalium ad invicem”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 110.

crokiem analizy Szkota jest wykazanie, jakiego typu zależność charakteryzuje wyróżnione elementy porządku osobowego.

Związki między doskonałościami porządków osobowych

Poznanie intelektu jest aktem poprzedzającym akt woli; w konsekwencji akt wypowiedzenia Słowa jest wcześniejszy od aktu tchnienia Ducha Świętego. Wyłonione Słowo z kolei wiąże się z tchnieniem Ducha w taki sposób, że jako Słowo zrodzone, poprzedzając tchnienie wyłaniające Ducha Świętego, jest również zasadą wyłonienia Ducha wspólnie z intelektem Ojca⁴⁹. Szkot opisuje zarazem, w jaki sposób proces ten przebiega. Przede wszystkim Ojciec ma zasadę tchnienia Ducha Świętego nie z tego powodu, że wypowiada Słowo, czyli ustanawia Syna, lecz wyłącznie dlatego, że jest tym, kim jest – zatem z samego siebie. Dopiero wtedy, gdy Ojciec ma taką zasadę z samego siebie, może On wspólnie z wypowiedzianym Słowem wyłonić Ducha Świętego. W pewnym sensie więc akt tchnienia Ducha Świętego zakłada akt zrodzenia Słowa, co wynika z tego, że Słowo wraz z Ojcem bierze udział w wyłanianiu Ducha Świętego. Sam jednak akt tchnienia nie jest uwarunkowany posiadaniem adekwatnego do siebie Słowa, ponieważ warunek posiadania adekwatnego Słowa musi zostać zachowany tylko na użytek zasady aktu tchnienia Ducha Świętego. Innymi słowy, Szkot wydaje się argumentować, że Ojciec ma w sobie zasadę tchnienia Ducha Świętego i ma ją w pełni niezależnie od jakiegokolwiek odniesienia do Słowa-Syna. Ojciec może tę zasadę przekazać Synowi. Zarazem jednak akt tchnienia Ducha Świętego i sam Duch Święty zakładają zrodzone Słowo, ponieważ Słowo przekazuje wraz z Ojcem zasadę aktu tchnienia Ducha Świętego⁵⁰.

Na podstawie ustaleń dotyczących opisanych porządków można, zdaniem Szkota, wyprowadzić właściwości i określić charakter wszelkich wyróżnionych w Bogu atrybutów: doskonałej identyczności, doskonałej równości i doskonałego podobieństwa. Przede wszystkim, wszelkie wykazane w ten sposób różnice mają bezwzględnie charakter jednej i tej samej natury, to znaczy przysługuje im absolutnie jedna natura, dlatego pod względem doskonałości wszystkie atrybuty i własności Boga charakteryzują się absolutną identyczno-

⁴⁹ „Quia actus intellectus est praeuius actui voluntatis, ideo dictio est prior spiratione, et ultra, ideo verbo dicto communicatur principium spirandi in ratione principii”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 110. Szkot mówi tu o „komunikowaniu”.

⁵⁰ Podaję za: *Reportatio...*, s. 46, przypis 106.

ścią; innymi słowy, wszystkie w jednakowym stopniu są doskonałe. Trzy Osoby Boskie i aktywne tchnienie są tej samej natury, to znaczy między tymi wytworami (*producta*)⁵¹ zachodzi doskonała identyczność⁵². Skoro mają one tę samą godność (*magnitudinem*) natury – a więc mają nieskończoną naturę, ponieważ nieskończona jest natura Boga, a wszystkie wyróżniane atrybuty i własności Boga są mierzone wedle tej samej natury – wynika z tego, że panuje między nimi doskonała równość – względem siebie są one absolutnie równe⁵³. Ponadto, jeśli wszystkie atrybuty i własności wyróżnione w Bogu mają cechy przysługujące nieskończonej naturze, to musi między nimi zachodzić doskonałe podobieństwo⁵⁴.

Można wyróżnić także inne porządki: porządek między tak zwanymi notionaliami, które są własnościami odniesionymi tylko do jednej lub najwyżej dwóch Osób Boskich, oraz porządek między własnościami wspólnymi trzem Osobom Boskim. Notionalia nie przysługują jako wspólne wszystkim trzem Osobom Boskim, lecz charakteryzują bądź jedną Osobę, bądź też na zasadzie relacji odnoszą do siebie dwie Osoby⁵⁵. Szkot stwierdza, że zakreślone tu odniesienie notionaliiów do własności wspólnych wszystkim Osobom Boskim określa porządek, w którym własności wspólne są wcześniejsze od notionaliiów, a jeśli tak, to można je określić jako przyczynę „istotową” (*propter quid*), sprawiającą, że poznane (*sciri*) może być to, co późniejsze – czyli notionalia⁵⁶. Zdaniem Szkota, istnieje zatem w Bogu porządek wyznaczony ze względu na pierwszeństwo i następstwo, i jest to porządek myślny panujący wśród przysługujących Bogu własności, różniących się pod względem treści, choć oczywiście gdyby założyć, że różnią się one realnie, istniałby między nimi porządek realny⁵⁷.

⁵¹ Zob.: „Product refers to the three divine persons and active spiration. These are all constituted by their opposite relationships and not by something absolute. What they have as absolute is the identical one divine nature and hence they are all one God”. *Reportatio...*, s. 46, przypis 107.

⁵² „[...] producta ista distincta sunt simpliciter idem uni naturae, ideo est inter ista perfecta identitas”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 110. Por.: „[...] producta ista distincta sunt simpliciter eidem naturae, et hoc propter simplicitatem et invisibilitatem illius naturae, ideo est inter ista perfecta identitas”. Add. M., prol., q. 1, a. 4, 110. W wersji 1C – tekst identyczny z Add. M.

⁵³ „[...] quia habent eandem magnitudinem illius naturae, puta infinitatem, ideo est inter illa perfecta aequalitas”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 110.

⁵⁴ „Quia etiam habent proprietates illius naturae easdem, ideo est inter ista perfecta similitudo”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 110.

⁵⁵ „»Notional« (from *notio*, a sign or distinguishing mark, developed from the classical meaning »knowledge«, »concept«) refers to any characteristic peculiar to any one or, at most, to any two divine persons. As such it is contrasted with those divine properties all three persons have in common. The latter are called »essentials«”. *Reportatio...*, s. 47, przypis 108.

⁵⁶ „Et quarto est ordo notionalium ad relationes communes. Et sic patet quod semper per priora tamquam per causas »propter quid« possent sciri posteriora”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 110.

⁵⁷ „Igitur est huiusmodi ordo eorum secundum rationem qualis esset si realiter, ut dictum est, essent inter se distincta”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 110. W Add. M. (q. 1, a. 4, 110) i wersji 1C (q. 1, a. 4, 110) czytamy tylko: „Ergo nunc est huiusmodi ordo eorum secundum rationem”.

Problem dotyczy teraz wykazania cech zależności tego, co późniejsze, od tego, co wcześniejsze, i pokazania możliwości dowodzenia na podstawie tego, co wcześniejsze, tego, co późniejsze. Chodzi tu o dwa dobrze znane typy rozumowania, wyróżnione ze względu na podążanie od przyczyny do skutku bądź cofanie się od skutku do przyczyny. W związku z tym Szkot stwierdza, że za pomocą tego, co wcześniejsze, można poznać to, co późniejsze, stosując dowodzenie aprioryczne lub inaczej *propter quid*, to znaczy rozumowanie zstępujące od poznania przyczyn do poznania skutków. Dowodzenie to polega na tym, że skoro znana jest istota przyczyny, można w konieczny sposób udowodnić, że skutek musi być taki, a nie inny. Odmienny typ dowodzenia to dowodzenie aposterioryczne lub *quia*, charakteryzujące się tym, że cofa się w nim od skutku, czyli tego, co późniejsze, do przyczyny – do tego, co wcześniejsze. Dowodzenie *quia* nie daje możliwości tego samego poznania, co dowodzenie *propter quid*, daje jednak pewne poznanie w takim zakresie, w jakim pojęcia są względem siebie zamienne. Dopiero uwzględnienie obu sposobów dowodzenia pokazuje – zdaniem Szkota – właściwy sens wykazanych w Bogu porządków: istotowego i osobowego.

Szkot stwierdza w pierwszej kolejności, że wiążąc zależność wcześniejszy – późniejszy z dowodzeniem typu *propter quid* i typu *quia*, należy przyjąć, że oba typy dowodzenia prowadzą do zbudowania odwróconych względem siebie porządków⁵⁸. W przypadku aposteriorycznego dowodzenia typu *quia*, skoro wychodzi ono od tego, co późniejsze, najpierw – czyli wcześniej – dochodzi się w nim do tego, co sytuuje się bliżej skutku, ponieważ od skutku zaczyna się dowodzenie. W konsekwencji następuje odwrotne względem analizowanego porządku wcześniejsze – późniejsze uporządkowanie, w którym przechodzi się od tego, co późniejsze (od skutku), do tego, co wcześniejsze (przyczyny). Istotne pozostaje jednak to, że w ramach dowodzenia *quia* wszystko to, co zostało dowiedzione jako wcześniejsze, jest faktycznie późniejsze, ponieważ nadal sytuuje się względem przyczyny jako takiej⁵⁹. Można ująć to jeszcze inaczej: w dowodzeniu od skutku do przyczyny wcześniejszy w samym procesie dowodzenia jest skutek, a późniejsza – wykazana jako wniosek dowodzenia – przyczyna. Faktycznie jednak – to znaczy w sensie właściwym – zawsze wcześniejsza od skutku jest oczywiście przyczyna, ponieważ to przyczyna warunkuje skutek. Pojawiają się więc dwa przeciwstawne (odwrotne) porządki: jeden, wynikający z porządku dowodzenia, w którym skutek jest wcześniejszy od przyczyny, oraz drugi, pokazujący właściwy porządek rzeczy, w którym przyczyna jest zawsze wcześniejsza od skutku.

W przypadku apriorycznego dowodzenia typu *propter quid* Szkot wykazuje, że mamy do czynienia z odwrotną sytuacją, gdyż w dowodzeniu tym naj-

⁵⁸ „In demonstrationibus »quia« et »propter quid« de eodem videtur esse ordo contrarius”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 111.

⁵⁹ „Nam in demonstratione »quia« prius concluduntur quae sunt propinquiora effectui a quo arguitur, ista autem videntur esse remotiora a causa per se”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 111.

pierw dochodzi się do tego, co sytuuje się bliżej przyczyny, następnie stopniowo dochodzi się do coraz bardziej oddalonych od przyczyny wniosków, sytuujących się coraz bliżej skutku, aby ostatecznie do niego dotrzeć. Zatem w tym przypadku wcześniejsze jest wszystko to, co znajduje się bliżej przyczyny⁶⁰, a późniejsze w dowodzeniu wszystko to, co od przyczyny jest oddalone. Tu więc porządek dowodzenia pokrywa się z faktycznym porządkiem rzeczy: przyczyna jest zarówno realnie, jak i poznawczo wcześniejsza od skutku.

Analiza typów dowodzenia ma posłużyć Szkotowi do pokazania, że naukę o Bogu można ująć na dwa sposoby. Są bowiem dwie odwrotne względem siebie możliwości pozyskania prawd odnoszących się do Boga, a więc dwie drogi do wiedzy i poznania Boga. Szkot zauważa, że jakieś prawdy o Bogu i Jego własności poznaje się na drodze dowodzenia typu *propter quid*, czyli podążając od przyczyny do skutku – w ten sposób poznaje się czyste i absolutne prawdy-doskonałości przynależne Bogu oraz porządek między nimi. Ponadto, pewne atrybuty przynależne Bogu mogą zostać wywnioskowane ze skutków, a więc za pomocą dowodzenia typu *quia*⁶¹. Dowodzenie takie jest pewne odnośnie do wielu kwestii dotyczących Boga, niemniej wnioski nie mieszczą się we wskazanych wcześniej porządkach: istotowym i osobowym, ponieważ dowodzenie typu *quia* nie przebiega zgodnie z wyznaczonym doskonałościami porządkiem tego, co wcześniejsze, od tego, co późniejsze. Szkot na tej podstawie stwierdza, że jest możliwość zdobycia wiedzy o prawdach w sensie właściwym przynależnych Bogu: wyjście od przyczyny i dotarcie do skutku – i jest to droga teologiczna, która ujmuje prawdy absolutne dotyczące Boga. Możliwe jest także poznanie Boga oparte na cofaniu się w rozumowaniu od skutku do przyczyny. Poznanie takie prowadzi do zgłębienia prawd Bożych, lecz już nie „czysto” teologicznych, ponieważ rozumowanie aposterioryczne odwraca właściwy porządek zależności wcześniejszy – późniejszy⁶².

⁶⁰ „E converso autem in demonstratione simpliciter et »propter quid« prius concluduntur illa quae sunt propinquiora ipsi causae, et ultimo concluditur de effectu remoto”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 111. Wyróżnienie dwóch typów dowodzenia *quia* i *propter quid* sięga Arystotelesa i drugiej księgi *Analitik wtórych*. Łacińskie wyrażenia *quia* i *propter quid* odpowiadają greckim terminom *hoti (quia)* i *dioti (propter quid)*. Podaję za: S.D. D u m o n t: *The „questio si est” and the Metaphysical Proof for the Existence of God according to Henry of Ghent and John Duns Scotus*. „Franziskanische Studien” 1984, Bd. 66, s. 335.

⁶¹ Taką możliwość istnienia wiedzy udowadnia A r y s t o t e l e s: *Metafizyka...*, XII, 7, 1073a 3–12.

⁶² „Igitur si aliqua conveniunt alicui causae quae statim possunt concludi ex effectibus et alia quae non possunt, ita non videntur habere eundem ordinem nec aequè immediatum ad talem causam. Nunc autem aliqua possunt concludi de eo ex effectibus, sicut patet 12. Metaphysicae et patebit inferius in multis quaestionibus de Deo, aliqua autem non possunt concludi ex effectibus sicut veritates mere theologicae. Igitur et haec et illa secundum ordinem mere insunt Deo”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 111.

Być może Szkotowi zależy na tym, by wykazać, że dowodzenie *quia* i dowodzenie *propter quid* prowadzą do ukazania pewnych Bożych atrybutów, lecz tylko wedle ściśle określonych w Bogu porządków. Dlatego jeśli mówi się o Bogu, że jest dobry, to koniecznie trzeba być świadomym, w jaki sposób dochodzi się do takiego twierdzenia. Jest to poznanie Boga wychodzące od skutku – to znaczy od stworzeń – i jest poznaniem pośrednim, czyli takim, w którego wyniku tworzy się niewyraźne terminy odnoszące się do różnych przedmiotów. Za pomocą takiego rozumowania ma się wiele pojęć złożonych, które coś mówią o Bogu, ale nie wedle właściwego Mu porządku, ponieważ pojęcia tak uzyskane odnoszą się nie tylko do Boga, lecz także do stworzeń (jako skutków). Możliwa jest także inna wiedza o Bogu, wiedza będąca efektem bezpośredniego poznania Jego istoty. W tym przypadku zastosowanie ma dowodzenie *propter quid*, od przyczyny do skutku. Poznanie to jest doskonalsze od poprzedniego, ponieważ poznaje się Boga w ramach właściwego istotowego porządku Jego doskonałości, a zatem w pełni Jego istoty⁶³.

W konsekwencji Szkot proponuje więc rozważanie dwóch teologii. Pierwsza z nich ma za przedmiot Bożą istotę. Jest to teologia rozumiana w wymiarze absolutnym – teologia sama w sobie, dostępna wyłącznie doskonałemu intelektowi, zdolnemu do ujęcia Boga w pełni Jego boskości. Teologia ta pozostaje niedostępna dla człowieka, ponieważ jego intelekt nie jest zdolny do pełnego – doskonałego – poznania istoty Boga⁶⁴. Zarazem jednak intelekt ludzki ma zdolność do jakiegoś poznania Boga, zatem istnieje teologia dostępna mu, wychodząca od poznania stworzeń-skutków i ujmująca Boga w niedoskonałym pojęciu (w pojęciu złożonym), a więc nie w pełni Jego boskości, lecz za pomocą poznania bytów stworzonych, jako skutków Bożego działania.

Obie teologie odnoszą się do analizowanych tu porządków. Dlatego rozważa Szkot także wzajemne powiązanie odkrywanych w Bogu porządków: porządku wyznaczonego ze względu na Bożą istotę oraz porządku wyznaczonego wedle Osób Boskich. Przyjęte jednak wcześniej ustalenia, które dotyczą porządków istotowych i osobowych własności, połączone z teraz przedstawionymi sposobami dowodzenia *propter quid* i *quia*, sprawiają pewną trudność. Chodzi mianowicie o to, że odnośnie do obu porządków można wysnuć dwa przeciwstawne wnioski. Można bowiem wnioskować, że jeśli porównać atrybuty istotowe Boga z atrybutami osobowymi, to pierwsze wydają się wcześniejsze od atrybutów osobowych. Można także wnioskować, że jest odwrotnie – że w Bogu atrybuty osobowe są tymi, które poprzedzają

⁶³ „[...] *quia* non aequae immediate et absque omni ordine insunt ista alicui, quae nota sunt de ipso etiam imperfecte concepto et confuse, et illa quae non possunt esse nota de ipso nisi concepto eo sub propria ratione essentiae suae. Alia sunt cognoscibilia de Deo confuse cognito vel concepto sicut potest cognosci ex creaturis, alia non possunt de Deo cognosci nisi eo distincte cognito sub ratione essentiae huiusmodi et sub ratione propriae essentiae, igitur etc.”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 112.

⁶⁴ Zob.: A. Ghisalberti: *Metodologia del sapere...*, s. 279; L. Honnefelder: *Ens inquantum ens...*, s. 12.

trybuty istotowe. Jest tak dlatego, że w dowodzeniu aposteriorycznym *quia* poznaje się tylko atrybuty wynikające z Bożej istoty. Esencjalna te są więc poznawane w pojęciach niewyraźnych (*confuse*), czyli wspólnych Bogu i stworzeniom, gdyż dowodzenie typu *quia* wychodzi od skutków (stworzeń) i przez nie dochodzi do przyczyny. Z kolei z założenia wynika, że atrybuty osobowe muszą być poznane w Bogu wyłącznie za pomocą poznania wyrażonego i uchwycone w wyraźnych pojęciach. A to wyklucza, by atrybuty osobowe można było poznać za pomocą dowodzenia *quia*⁶⁵. Jeśli zaś są poznawane w wyraźnych, czyli doskonałych, pojęciach, to wydaje się, że prymarnie muszą przynależeć do istoty Boga jako takiej, zatem są w Bogu wcześniejsze od tego, co przynależy do Bożej istoty na podstawie poznania skutkującego niedoskonałymi pojęciami⁶⁶. Wniosek jest taki, że atrybuty osobowe są wcześniejsze od atrybutów istotowych, choć z argumentacji przedstawionej podczas określania porządku własności istotowych w Bogu wynikało, że to esencjalna muszą być wcześniejsze od personaliów. Argumentacja za pierwszeństwem własności istotowych jest następująca: bezwzględne doskonałości – a takimi są atrybuty wyróżnione w ramach tego porządku istotowego – w naturalny sposób poprzedzają wszystko to, co bezwzględną doskonałością nie jest. Jeżeli bowiem wszystkie wskazane w tym porządku atrybuty są bezwzględnymi doskonałościami, wynika z tego, że w sensie formalnym przysługuje im nieskończoność, innymi słowy, jako takie doskonałości formalnie są nieskończone⁶⁷; atrybuty osobowe (*notionalia*) nie są bezwzględnymi doskonałościami, ponieważ nie odnoszą się do każdej z Osób Boskich, a jako bezwzględne, warunek taki musiałyby spełniać. Zatem żadna wyróżniona własność którejś z Osób Boskich nie jest, formalnie rzecz ujmując, nieskończona⁶⁸.

Z powyższego wynika, że doskonałości bezwzględne przynależą bezpośrednio i wyłącznie do natury Boga i wynikają z samego Boga, istnieją zatem jako niezależne od czegokolwiek (*secundum se*). Z kolei atrybuty należne Osobie Boskiej są wyabstrahowane jako niewspólne i nieprzekazywalne,

⁶⁵ „Sed contra ista arguitur. Videtur enim quod ista secunda ratio et prima concludunt duo opposita. Nam in prima deductum est quod essentialia sunt priora personalibus, ista autem secunda ratio videtur concludere oppositum. Nam per demonstrationem »quia« non cognoscimus de Deo notionalia, cognoscimus tamen essentialia. Essentialia autem cognoscimus de Deo confuse concepto, personalia autem non cognoscimus de Deo nisi distincte concepto. Illud autem est immediatius causae quod non potest cognosci per demonstrationem »quia« quam illud quod potest”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 113.

⁶⁶ „Similiter illud videtur prius in Deo quod competit primo huic essentiae, ut est haec, quam quod competit ei secundum aliquem conceptum imperfectum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 113.

⁶⁷ „[...] perfectio simpliciter praecedit naturaliter illud quod non est perfectio simpliciter. Sed proprietates illae sunt perfectiones simpliciter, unde et quaelibet potest esse formaliter infinita”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 114.

⁶⁸ „Notionalia autem non sunt perfectiones simpliciter, quia tunc quodlibet eorum esset in quolibet persona. Nullum etiam eorum, scilicet notionalium, potest esse formaliter infinitum”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 114.

przynależą bowiem tylko i wyłącznie do jednej Osoby i z tego powodu nie spełniają warunku bycia doskonałościami bezwzględnymi. Zatem to atrybuty istotowe są wcześniejsze od atrybutów osobowych⁶⁹.

Szkot podaje jednak także argument za pierwszeństwem personaliów, wysnuty z założenia, że osoby są wcześniejsze w naturze od własności tej natury⁷⁰, z czego wynika konkluzja: „[...] wydaje się, że natura jest wprost i bezpośrednio odniesiona do podmiotów [do Osób Boskich – J.S.], których jest istotą, a do właściwości jest odniesiona jak gdyby przypadłościowo, jako do czegoś jak gdyby innego rodzaju”⁷¹. Zatem jeżeli mówi się o czymś danym bezpośrednio, to z natury przedmiot taki jest podłożem-substancją, jako zaś właściwość jawi się przypadłościowo – a wówczas można mu przypisać jakiś inny rodzaj. To zaś może przemawiać za pierwszeństwem personaliów.

Pogląd Szkota w kwestii sposobów poznania Boga

Przedstawione argumenty odnosi Szkot do problemu poznania Boga przez pryzmat różnych przypisywanych Mu atrybutów. Przede wszystkim należy powtórzyć, że pierwszym przedmiotem jakiegokolwiek nauki jest coś, co w swej istocie w sensie prymarnym wirtualnie zawiera wszelkie konieczne prawdy poznawane w ramach tej nauki, które względem siebie pozostają w jasnym i wyraźnym uporządkowaniu (przyporządkowaniu). Szkot jest przekonany, że Bóg ujęty jako przedmiot nauki spełnia podany warunek, co prowadzi do uznania, że nauka o Bogu za pierwszy przedmiot musi mieć Boga. Pod takim warunkiem teologia jako nauka o Bogu jest możliwa⁷². Szkot

⁶⁹ „Illud videtur immediatius naturae divinae quod consequitur eam secundum se et per consequens ut est in quolibet, etiam ut abstrahit a qualibet proprietate incommunicabili, quam illud quod convenit ei praecise in uno ut coniungitur determinatae proprietati incommunicabili. Primo modo se habent perfectiones essentiales, secundo modo notiones et proprietates personales”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 114.

⁷⁰ „Pro conclusione secundae rationis videtur istud quod supposita prius sunt in natura quam proprietates”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 115. W Add. M. (q. 1, a. 4, 115) i wersji 1C (q. 1, a. 4, 115) na końcu czytamy: „[...] proprietates naturae”.

⁷¹ „Unde omnino immediate videtur se habere natura ad supposita quorum est quidditas, et quasi accidentaliter se videtur habere natura ad proprietates tamquam ad quaedam quasi alterius generis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 115. Ważne jest tu użycie przez Szkota słowa *quasi*. Oznacza ono, że autor miał świadomość ograniczeń swej transpozycji.

⁷² „Illud sub ratione essentiae potest esse primum obiectum alicuius scientiae, cuius essentia est ratio prima virtualiter continendi veritates necessarias habentes evidentiam ordinatam. Sed Deus est huiusmodi obiectum, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 116. Zob. O. To d i s c o: *Dio „ut Ens Infinitum”*..., s. 615–616.

musi się teraz odnieść do kwestii, w jaki sposób tak rozumiana teologia ujmuje Boga jako jej pierwszy przedmiot. Punkt wyjścia stanowi zasada: wszystko to, co można poznać (wiedzieć) o jakimś przedmiocie, wyraża się w innym pojęciu niż pojęcie przysługujące samemu przedmiotowi. Innymi słowy, coś, co jest poznawane w przedmiocie, ma inne pojęcie od pojęcia samego przedmiotu. Rodzi to jednak problem w odniesieniu do Boga jako przedmiotu teologii, gdyż jeśli teologia ma za pierwszy przedmiot Boga – a jak zaznaczono, musi tak być, aby teologię uznać za naukę o Bogu – to w konsekwencji poznawane w Bogu atrybuty muszą się wyrażać w pojęciach różnych od pojęcia samego Boga. To jednak prowadzi do sprzeczności odnośnie do ujęcia istoty Boga, ponieważ podważa Jego prostotę i niezłożoność. W sensie właściwym bowiem Bóg w pełni swej boskości jest absolutnie prosty, to znaczy nic w Nim nie może się różnić od Niego samego. Na tym opierał się argument przeciwko możliwości istnienia wiedzy o Bogu, przedstawiony w rozdziale pierwszym⁷³. Szkot, odpowiadając, stwierdza, że może być tak, iż coś, co jest poznawane w Bogu, zostaje określone pojęciem innym (różnym) od pojęcia samego Boga, choć problemem będzie oczywiście to, czym ów wyróżniony w Bogu atrybut różni się od Jego istoty. Jeśli bowiem jakiś szczegółowy aspekt przedmiotu faktycznie określa się pojęciem różnym od pojęcia tegoż przedmiotu, to jest tak z powodu istnienia poza poznającym intelektem jakiejś jednej rzeczy, do której mogą odnosić się wszystkie poznawane aspekty i rzecz ta ma zdolność wirtualnego zawierania w sobie (wirtualnego związania w sobie) całego zakresu różnych pojęć, wyrażających różne poznawane aspekty owej jednej rzeczy. Innymi słowy, wirtualnie wiąże w sobie jako coś jednego wielość różnych pojęć wyrażających jedną rzecz. W konsekwencji dzięki tej jednej rzeczy wszystkie zawarte w niej aspekty mogą być uchwycone w ich aktualności, to znaczy ujawniać się jako aktualne, a nie wyłącznie potencjalne. Zdaniem Szkota, może więc współistnieć kilka pojęć, które odnoszą się (*correspondere*) do jednej rzeczy mającej pozamyślny status (*una res extra*), rzeczy, która sama z siebie wirtualnie zawiera takie pojęcia. Pod takim warunkiem intelekt jest zdolny do wyabstrahowania tych pojęć z poznawanej rzeczy i do zrelacjonowania ich do niej, inaczej mówiąc, do uporządkowania tych wszystkich pojęć w relacji do tej poznawanej rzeczy⁷⁴.

⁷³ „Ad primam rationem principalem, quando dicitur »omne scibile de quocumque subiecto habet per se conceptum alium a conceptu subiecti«, concedo istam maiorem quae declarata est in corollario primi articuli. Nego autem minorem quae dicit quod nihil cognoscibile de Deo habet conceptum alium per se a conceptu Dei”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 117. Por.: „Ad primum principale dicitur quod de Deo est unicus conceptus quidditativus, sed multi alii secundarii seu denominativi”. Rep. 1B, prol., q. 1, 117. Zob. rozdział pierwszy niniejszej pracy.

⁷⁴ „[...] dico quod illis pluribus conceptibus potest correspondere una res extra quae potest in se virtualiter continere tales plures conceptus et per consequens de ipsa per intellectum possunt actualiter explicari”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 117.

Co ważne, jednej rzeczy w sensie ścisłym przysługuje tylko jedno adekwatne pojęcie, choć należy – podkreśla Szkot – dokładnie wyjaśnić, co oznacza przypisanie rzeczy adekwatnego pojęcia. Otóż oznacza, że w odniesieniu do jednej rzeczy istnieje tylko jedno pojęcie określające jej istotę i w tym sensie obejmujące (ujmujące) rzecz jako całość. Tak rozumiane pojęcie istotowe jest adekwatne dlatego, że wyraża to, czym rzecz bywszy, jest (*quod quid erat esse*), sięga zatem do samej istoty rzeczy w sensie totalnym, toteż pojęcie adekwatne jest autonomiczne oraz niezależne od jakiegokolwiek innego pojęcia przypisywanego rzeczy, a wyrażającego jej właściwość. W tym znaczeniu – podkreśla Szkot – faktycznie każdej rzeczy może przysługiwać wyłącznie jedno pojęcie wyrażające jej istotę. Zarazem jednak taka rzecz może wirtualnie zawierać wiele innych pojęć, z tym że już nie takich, które ujmują ją całościowo, a więc wyrażają jej istotę (*quidditas*), lecz wyrażających jakiś jej aspekt, ujmujących ją częściowo. Pojęcia te nie wyrażają rzeczy jako całości – odnoszą się bowiem tylko do jakiegoś aspektu rzeczy – i w konsekwencji nie są pojęciami istotowymi rzeczy, ale pojęciami jak gdyby denominatywnymi⁷⁵.

Co jednak wyrażają owe pojęcia denominatywne i jak istnieją w danej rzeczy? Szkot odpowiada następująco: „Istota, ze swej natury będąca realną rzeczą, może wirtualnie zawierać wiele właściwości, które wynikają z niej samej, pod warunkiem że mogą być realnie od niej oddzielone. Tak samo istota może zawierać wirtualnie wiele pojęć jak gdyby denominatywnych, które intelekt może oddzielić od pojęcia istotowego”⁷⁶. Zatem istota w takim ujęciu może wirtualnie zawierać wiele pojęć, które są pojęciami na kształt denominatywnych, to znaczy wyrażającymi jakiś aspekt rzeczy, i te pojęcia intelekt jest zdolny odróżnić od pojęć istotowych. Szkot podkreśla więc zasadniczą rolę intelektu w poznawaniu danej istoty, rolę, która sprowadza się do tego, że intelekt mocą swego działania może wydobyć z istoty tkwiące w niej właściwości, przy czym wydobywa z istoty coś, co jest w niej faktycznie zawarte – zatem nie tworzy jakiejś fikcji. Jeżeli tak jest, to właściwości, jakie wydobywa intelekt w procesie poznawczym, muszą tkwić w istocie „wcześniej”, zanim intelekt aktem poznania je wydobędzie. Właściwości te są więc zawarte w istocie, choć nie w sposób realny, lecz wirtualny – istnieją one w istocie, ale ujawniane są w działaniu poznającego intelektu.

⁷⁵ „Et cum ulterius dicitur quod una res habet unum conceptum adaequatum, concedo unum conceptum quidditativum qui est eius omnino, id est secundum se. Sed per hoc potest virtualiter continere conceptus plures quasi denominativos”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 117. Znowu pojawia się słowo *quasi*.

⁷⁶ „Sicut ipsa essentia ex natura rei virtualiter contineret plures vel multas proprietates consequentes ipsam, si possent distingui realiter ab ipsa, igitur essentia ita potest virtualiter continere plures conceptus quasi conceptus denominativos qui possunt ab intellectu distingui a conceptu quidditativo [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 117.

Przedstawiony wywód służy wykazaniu możliwości istnienia wielu różnych pojęć określających przedmiot. Wśród nich jednak – podkreśla Szkot – tylko jedno pojęcie może być pojęciem właściwym i w tym sensie w pełni adekwatnym, gdyż tylko takie zdoła w pełni wyrazić istotę przedmiotu. Każde inne pojęcie bezpośrednio istoty nie ujmuje, jest więc denominatywne, czyli wyraża jeden z aspektów badanego przedmiotu. Dlatego w odniesieniu do Boga tylko jedno i adekwatne pojęcie wyraża Jego istotę, i z tego powodu Bóg jako pierwszy przedmiot nauki, to znaczy nauki o Nim samym – teologii, musi być ujęty w pełni swej istoty. Jednocześnie jednak możliwe jest uchwycenie Boga w jakimś przysługującym Mu aspekcie, pod jakimś względem w odniesieniu do Niego samego, i wtedy wyraża się to za pomocą pojęcia różnego od pojęcia odniesionego do Jego istoty, ale wirtualnie w Nim zawartego. Pojęć takich może być wiele, tak jak wiele jest aspektów ujmowania Bożej istoty, dlatego też Szkot przypisuje im charakter denominatywny, ale wyłącznie pod warunkiem, że wirtualnie mogą zawierać się w jednym adekwatnym pojęciu wyrażającym istotę Boga. Intelpekt ma zdolność uchwycenia ich w akcie poznania, a więc na pewno różnią się one myślnie⁷⁷. Szkot dostrzega więc problem w tym, że w Bogu istnieją różne względem siebie pojęcia. Czy jednak są one realnie różne? Z pewnością nie, wyróżnia je intelekt, lecz nie jedynie ze swojej mocy, ale dzięki temu, że różnią się między sobą⁷⁸. Pojęcia takie są specyficznie uporządkowane względem siebie, gdyż tylko jedno pojęcie w pełni wyraża Bożą istotę, Jego *quidditas*, a więc wyraża Boga jako Boga, inne zaś są pojęciami wyrażającymi Jego atrybuty, a zatem pojęciami denominatywnymi. W tym znaczeniu Bóg rozumiany jako dobry jest wyrażony pojęciem denominatywnym, ponieważ dobro przysługujące Bogu wyraża tylko jakiś aspekt Jego istoty. Szkot wprowadza tu pewien typ różnicy większej od różnicy myślniej, to znaczy różnicę formalną *a parte rei*. Jest ona większa od różnicy wyznaczonej jedynie działaniem intelektu, co pozwala zarazem wyeliminować twierdzenie, że tylko intelekt ma moc wyróżniania w Bogu Jego atrybutów.

Szkot zakłada przy tym istnienie jednego realnego przedmiotu teologii, który odpowiada wszystkim pojęciom orzekającym o Bogu w różnych aspektach – z różnych punktów widzenia. Przedmiot taki odkrywany jest w każdym z tych pojęć, zatem ich treść nie jest pusta, a one same nie są pojęciami

⁷⁷ Pomimo że przeprowadzone tu analizy opierają się na różnicy myślniej – pojęciowej, niemniej Szkot nie wyklucza możliwości wykazania innej różnicy między atrybutami Boga i w konsekwencji – między odpowiadającymi im pojęciami. Problem ten jednak – jak podkreśla autor – dotyczy atrybutów i w tym miejscu został jedynie zasygnalizowany. Szkot poświęci temu zagadnieniu osobne rozważania. Por.: „Forte posset poni aliqua distinctio maior istorum conceptuum quam per relationes rationis mutuas, et adhuc possunt virtualiter contineri in illa essentia et per intellectum actualiter explicari. Sed de hoc alias dicitur in quaestione de attributis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 117.

⁷⁸ „Scotus alludes here to the formal distinction *a parte rei* that exists, among other things, between the attributes of God”. *Reportatio...*, s. 50, przypis 110.

fikcyjnymi, ostatecznie bowiem wszystkie sprowadzają się do ujętej jako taka istoty Boga⁷⁹.

Całość zaprezentowanych rozważań daje podstawy do rekonstrukcji ostatecznego stanowiska Szkota w kwestii poznania Boga. Przede wszystkim Szkot przyjmuje, że wiedza o Bogu musi być nauką pierwszą, co wynika z założenia, że w przypadku takiej wiedzy prymarny jest jej przedmiot. Poznanie odnoszące się do Boga trzeba jednak rozumieć dwojako: jako poznawanego w samej Jego istocie, a także jako poznawanego za pomocą przysługujących Mu atrybutów (własności). W sensie ścisłym każda nauka ma sobie właściwy pierwszy przedmiot i w nauce o Bogu musi być nim sam Bóg ujęty w pełni swej istoty, to znaczy Bóg jako Bóg. Z tego powodu tylko tak rozumiany Bóg to przedmiot właściwej Mu nauki – teologii, i jedynie pod tym warunkiem teologia w ogóle jest możliwa i istnieje. Wszelkie atrybuty przypisuje się Bogu wyłącznie ze względu na Jego istotę, która tym samym wirtualnie zawiera w sobie wszystko to, co można o Nim wiedzieć. Tak więc w odniesieniu do istoty wyznaczany jest porządek Bożych atrybutów, dlatego między własnościami Boga istnieje ścisły porządek wyznaczony miarą Jego istoty.

Szkot szczególnie mocno akcentuje, że czymś innym jest wyznaczenie takiego porządku, a czymś innym kwestia pośredniego, czy też bezpośredniego poznania samej istoty Boga. W przypadku istoty Boga właściwe, to znaczy bezpośrednie, poznanie owej istoty przysługuje wyłącznie doskonałemu intelektowi, który ma moc jej poznania. Takim intelektem jest jedynie intelekt samego Boga, gdyż jest on równy Bożej istocie. Szkot broni w związku z tym stanowiska, że wszelkie poznanie przysługujące intelektowi niższemu od intelektu Bożego, a dotyczące jakiegokolwiek przedmiotu następuje za pomocą czegoś pośredniego, to znaczy za pomocą czegoś, co tkwi w pierwszym przedmiocie i jest zarazem lepiej rozpoznawane od tego, co jest poznawane za jego pośrednictwem. Zarazem jednak zaprzecza, aby dało się utrzymać wyprowadzony z tego wniosek, że w takim razie, w przypadku intelektu innego od intelektu Boga, wiedza o Bogu (o Jego istocie) jako pierwszym przedmiocie jest niemożliwa. Wiedza taka jest możliwa, lecz pod pewnymi warunkami, co pokazuje całość Szkotowej argumentacji⁸⁰. Stara się on bo-

⁷⁹ „Si autem dicatur quod tunc illi conceptus erunt ficticii et vani, respondeo quod non sequitur, quia omnibus illis conceptibus correspondet unum obiectum reale et quod in omnibus illis concipitur, licet sub alia et alia ratione. Nec istae rationes vel conceptus sunt vani, quia continentur in illa divina essentia sub ipsis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 117. Zob. O. T o d i s c o: *Dio „ut Ens Infinitum”*..., s. 617.

⁸⁰ „[...] quando dicitur »omne scibile de aliquo subiecto scitur per medium quod notius inest subiecto primo quam ipsum scitum«, concedo istam maiorem. Et quando additur in minori quod nihil potest sic cognosci de Deo, nego, quia in quarto articulo oppositum eius declaratur, ubi ostensum est qualiter illa quae conveniunt essentiae divinae habent ordinem inter se et etiam in conveniendo ipsi essentiae”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 118. Zob. G. O s t d i e k: *Faith, Language and Theology*. In: *Deus et Homo ad Mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis Vindebonae 28 sept.–2 oct. 1970. Romae 1972*. Podrozdział pt. *Faith-knowledge of God*, s. 581–594.

wiem w pierwszej kolejności opisać, jakiego typu porządek zachodzi między własnościami wchodzącymi w zakres Bożej istoty i jak wygląda odniesienie własności Boga do samej Jego istoty. Podkreśla przy tym, że wskazany porządek opiera się na różnicy myślniej (innymi słowy: różnicy co do treści), a więc nauka o Bogu mieszcząca się w granicach możliwości innego niż Boży intelektu jest raczej wiedzą wychodzącą od skutku i podążającą do przyczyny, zatem narzędziem do jej konstruowania musi być argumentacja oparta na dowodzeniu typu *quia*. Tak rozumiana nauka, która wnioski wyprowadza z tego typu dowodzenia, leży w granicach możliwości ludzkiego intelektu. Zachowuje zarazem pewien aspekt wiedzy o istocie Boga, ponieważ jak pisze Szkot, „nauka typu *propter quid* w większym stopniu odnosi się do porządku poznawanych przedmiotów w ramach tego, co poznawane i możliwe do poznania, niż do bytowania i istnienia poza intelektem”⁸¹. Szkot stara się więc uniknąć najtrudniejszego do przyjęcia wniosku płynącego z tak ujętej relacji atrybutów w ramach Bożej istoty – tego mianowicie, że skoro atrybuty Boga różnią się myślnie (co do treści), muszą u podstawy również różnić się realnie. Poznanie bowiem jednej własności – elementu porządku wyznaczonego myślnie – wcale nie zakłada jego realnej autonomii, ponieważ mimo że pojęcie przypisywane jednemu elementowi porządku, na przykład w ramach porządku osobowego jednej Osobie Boskiej, jest przypisane tylko temu jednemu elementowi⁸², nie prowadzi to jednak do konieczności przyjęcia realnej różnicy między Osobami Boskimi. Wobec tego – podkreśla Szkot – nie ma mowy, by w porządku Trójcy Świętej mówić o trzech realnie odrębnych Osobach Boskich, pomimo że każdej z nich przypisuje się pojęcia, które na zasadzie wyłączności przysługują (odpowiadają) tylko jednej Osobie Boskiej⁸³. Intelekt w tym przypadku może poznawać wiele różnorodnych treści i w konsekwencji wiele różnych pojęć formalnych, nie poznaje jednak wielu różniących się absolutnie (realnie w sensie ścisłym) rzeczy, lecz jedynie wielość realności relatywnych (względnych) i wielość wyznaczoną wyłącznie myślnie na mocy działania poznającego intelekt⁸⁴. Dzieje się tak dlatego, że własność, która przysługuje jakiejś Osobie Boskiej, jest poznawana w sensie formalnym⁸⁵. Innymi słowy, własność przysługująca jednej Osobie Boskiej

⁸¹ „[...] quia scientia »propter quid« magis respicit ordinem cognoscibilium in cognoscibilitate quam in esse et existentia extra”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 118.

⁸² Szkot przywołuje w tym miejscu Augustyńskie twierdzenie: „[...] quidquid intelligibile est atque incommutabile, non est aliud alio verius”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 118. W innych wersjach brak tego cytatu.

⁸³ Szkot nie wyklucza, że bytom realnie różnym faktycznie przypisuje się pojęcia, które nie odnoszą się już do żadnego innego bytu realnego. Por.: „[...] et hoc verum est loquendo de maioriata reali et de veritate reali”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 118.

⁸⁴ „Tamen in duabus personis potest intellectus habere plures rationes considerabiles quam in una persona, et per consequens plures conceptus formales, licet non realiter plures realitate absoluta, sed bene plures realitate relativa [...]”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 118.

⁸⁵ „[...] proprietates personalis est formaliter intellectualis”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 118.

nie jest czymś realnie różnym od samej tej Osoby, lecz jako różna nabiera sensu formalnego na mocy aktu poznania, którego dokonuje intelekt – jest więc uwarunkowana aktywnością poznającego intelektu, który wydobywa z przedmiotu poznania coś, co w nim tkwi, ale w sensie ontycznym nie istnieje jako coś bytującego niezależnie od poznawanego przedmiotu. Szkot jednoznacznie stwierdza, że żadna z własności przypisanych Bogu nie ma statusu ontycznego realnie odrębnej bytowości. Jako różne, owe własności jawią się w kontekście aktywności poznawczej intelektu, co jednak nie powoduje, że ich status bytowy ogranicza się wyłącznie do istnienia w intelekcie. Szkot wprowadza formalny aspekt ich rozróżnienia po to, aby po pierwsze, odrzucić ich istnienie jako realnie oddzielonych bytowości; po drugie, nie sprowadzić ich bytowania jedynie do istnienia myślnego. W celu skutecznego przeprowadzenia takiego rozumowania musi przyjąć, że poza istnieniem realnym i istnieniem myślnym (intelektualnym) można wskazać istnienie w sensie formalnym i właśnie owo formalne istnienie wyznacza wszelkie porządki odnoszące się do Boga i Jego istoty⁸⁶.

Ostatecznie podstawą istnienia nauki o Bogu, która ujmuje Go w pełni Jego boskości, jest teologia, której pierwszy przedmiot stanowi Boża istota. Nauka taka, rozumiana w ścisłym tego słowa znaczeniu, musi być wiedzą w sensie *quid est*. Ale zdaniem Szkota, taka wiedza dla intelektu ludzkiego pozostaje zamknięta, ponieważ intelekt ludzki nie jest zdolny do ujęcia w pełni Bożej istoty. Przyczyna takiego stanu tkwi w tym, że wyznaczanie, „czym coś jest” (*quid est*) w odniesieniu do jakiegokolwiek przedmiotu, sprowadza się do ujęcia go w ramach definicji, co w przypadku Boga okazuje się niemożliwe. Intelekt ludzki nie może ująć Boga w żadnej definicji – Jego istota i istnienie przekraczają wszelki zakres definiowania, ponieważ nic nie ogranicza Bożego bytu⁸⁷. W tym znaczeniu, zauważa Szkot, Awicenna nie zgadza się, by Bóg był przedmiotem jakiegokolwiek nauki, gdyż nie wiadomo, „czym jest” (*quid est*) Bóg⁸⁸. Szkot chce tym samym powiedzieć, że generalnie rzecz biorąc, w samym Bogu istota jest niczym innym, jak wyrażeniem Jego najprawdziwszego bycia: „tym, czym rzecz bywszy, jest” (*quid quid erat esse*), i dlatego jeśli nauka próbuje wykazać, „czym coś jest” w odniesieniu

⁸⁶ Szkot krytykuje pod tym względem pogląd, że wszelkie pojęcia określające atrybuty przypisywane Bogu są jedynie fikcją intelektu, gdyż poza Nim nie istnieją jako „coś” odrębnie realnego. Pogląd ten służył zanegowaniu możliwości wiedzy o Bogu jako takim: „Loquitur ergo de veritate reali quae proportionatur entitati rei extra, non autem de veritate quae competit alicui secundum esse rationis sive secundum esse quod habet in intellectu”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 118.

⁸⁷ „[...] dico quod »quid est« limitatum quale exprimitur per definitionem non est ipsius Dei, quia nihil est in ipso limitans vel determinans ipsum esse”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 119.

⁸⁸ „Et hoc modo intelligit Avicenna negare a Deo »quid est«”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 119. Szkot rozstrzyga tu na korzyść Awicenny spór z Awerroesem o to, czy Bóg jest dla ludzkiego intelektu pierwszym adekwatnym przedmiotem. Awicenna twierdził, że nie, i za pierwszy adekwatny przedmiot ludzkiego intelektu uznawał pojęcie bytu jako bytu. Awerroes twierdził z kolei, że Bóg jest pierwszym adekwatnym przedmiotem ludzkiego intelektu. Szkot akceptuje stanowisko Awicenny.

do swego przedmiotu, to w przypadku teologii rozumianej w sensie ścisłym może to uczynić jedynie intelekt równy poznawanemu przedmiotowi, a takim jest wyłącznie intelekt samego Boga. Tylko pod tym względem daje się zatem mówić o możliwości teologii jako nauki i wskazywać intelekt zdolny do poznania Boga w całej pełni. Teologia w sensie właściwej nauki o Bogu pozostaje dostępna wyłącznie Bożemu intelektowi, dla intelektu ludzkiego jest nieosiągalna i z tego względu na jej określenie przyjmuje Szkot nazwę teologia w sobie (*theologia in se*). Możliwe jest jednak zarazem poznanie istoty Bożej z pewnymi ograniczeniami, sprowadzającymi się do Jej poznania pośrednio – za pomocą przysługujących Bogu atrybutów, wspólnych Jemu i stworzeniom. Jest to poznanie niepełne i niedoskonałe, lecz również jest poznaniem Boga i w tym sensie spełnia ono warunek poznania naukowego, prowadzącego do osiągnięcia wiedzy. Szkot naukę taką nazywa teologią dla nas (*theologia pro nobis*) lub teologią naszą (*theologia nostra*)⁸⁹. W ramach tej dostępnej ludzkiemu intelektowi teologii ujmuje się Boga przez pryzmat jakiegoś Jego aspektu, choć ostatecznie On sam w ramach takiej nauki jest poznawany przez pryzmat swej bytowości, dlatego nauka o bycie – metafizyka, jest dla intelektu ludzkiego nauką pierwszą, a byt jako byt (*ens inquantum ens*) stanowi pierwszy adekwatny przedmiot naszego intelektu. W tym znaczeniu teologia czerpie z metafizyki, gdyż Boga w jej ramach ujmuje się jako byt – wiedza o bycie jako bycie jest wcześniejsza od wiedzy o Bogu jako bycie⁹⁰.

⁸⁹ Co do ograniczenia teologii dla nas (lub naszej) zob. cenne uwagi w: O. T o d i s c o: *Dio „ut Ens Infinitum”...*, s. 617–622. Jest to podrozdział pt. *L'infinità nella teologia „nostra”*.

⁹⁰ „Quia si ens ponatur primum subiectum in aliqua scientia, puta in metaphysica, ipsum tamen ens non habet tale quid. Sed sufficit ad hoc quod aliquid sit subiectum in aliqua scientia, sive philosophica sive theologica sicut est in proposito, quod essentia subiecti de se sit ratio cognoscendi omnia alia de Deo”. Rep. 1A, prol., q. 1, a. 4, 119. Por.: „Ad tertium, quod habet »quid«, sed non definibile, sicut nec ens. Intelligendum quod ubi subiectum non est definibile, oportet passionem esse ordinatam ita quod una demonstretur per aliam, aliter enim plures essent in duplo propositiones immediate quam conclusiones”. Rep. 1B, prol., q. 1, 119.

Rozdział czwarty

Teologia jako wiedza dostępna człowiekowi *pro statu isto*

Wskazując na warunki nauki o Bogu, określił Szkot jej podstawę. Rozumiejąc bowiem taką naukę w sensie ścisłym, należy przyjąć, że jej pierwszym przedmiotem musi być istota Boga, to znaczy Bóg ujęty w pełni Jego boskości (*Deus sub ratione deitatis*). Ale jak ustalił Szkot, istota Boga może być przedmiotem tylko i wyłącznie dla intelektu samego Boga, dlatego w tym przypadku mówi Szkot o „teologii w sobie” (*theologia in se*) dostępnej jedynie doskonałemu Boskiemu intelektowi. Pozostaje kwestia dostępności wiedzy o Bogu dla ludzkiego intelektu. Czy zatem ludzki intelekt jest w stanie poznać jakieś prawdy, które istotowo dotyczą Boga ujętego w pełnej Jego boskości, to znaczy Boga jako Boga¹? Pytanie wydaje się ważne, gdyż odpowiedź wskaże Szkotowi podstawy teologii dostępnej człowiekowi w aktualnym, czyli ziemskim, stanie jego bytowania, stanie, który zawsze wiąże się z ograniczonością i niedoskonałością podejmowanego przez ludzki intelekt poznania. Szkot szuka podstaw uznania istnienia teologii dostępnej człowiekowi, znajdując owe podstawy w metafizyce, która jako wiedza dostępna człowiekowi umożliwia poznanie pierwszego adekwatnego przedmiotu naszego intelektu – bytu jako bytu – i w tym sensie poprzedza teologię. Szkot ukazuje tu specyfikę relacji teologii do filozofii (metafizyki), a przede wszystkim odniesienie teologii jako wiedzy opartej na Objawieniu do naturalnych zdolności poznawczych ludzkiego intelektu.

Szkot nie porusza się w próżni. Za punkt wyjścia przyjmuje ustalenia uznanych mistrzów: Tomasza z Akwinu, Henryka z Gandawy i Gotfryda

¹ Szkot poświęca temu zagadnieniu całą drugą kwestię: „Secundo quaeritur utrum veritates per se scibiles de Deo sub ratione deitatis possint sciri ab intellectu viatoris”. Rep. 1A, prol., q. 2, 120. Warto zaznaczyć, że układ drugiej kwestii Prologu w *Reportatio 1A*, *1C*, oraz Add. M. jest inny od układu kwestii pierwszej. Nie dzieli się ona na artykuły, ale stanowi jeden ciąg wykładu. Inaczej ma się sprawa z *Reportatio 1B*, w której omawiane zagadnienie stanowi kwestię trzecią, a nie drugą.

z Fontaines. Dopiero bowiem na tle tych poglądów można podjąć zadowalającą próbę rekonstrukcji stanowiska samego Szkota, ponieważ wypracowuje on swoją koncepcję, opierając się na polemice z wymienionymi myślicielami. Szczególne znaczenie ma tu pogląd Henryka z Gandawy, bo właśnie Gandawczyk stał się w tym okresie głównym moderatorem dyskusji i sporów wokół możliwości poznania Boga, a tym samym – statusu teologii jako nauki². Należy przy tym wyraźnie sprecyzować, o jakiej teologii Szkot mówi. Jeśli bowiem pyta w odniesieniu do intelektu ludzkiego o naturalne zdolności poznania Boga, to są to rozważania dotyczące faktycznie metafizyki (filozofii), mimo że wiedzę taką nazywa teologią. Trzeba bowiem pamiętać, że według Szkota umysł ludzki w naturalny sposób jest w stanie poznać byt, który w sensie właściwym stanowi przedmiot metafizyki. Ów byt wypełniony treścią pochodzącą z Objawienia sprowadza Szkot do przedmiotu rozważań teologii dostępnej człowiekowi w życiu doczesnym. W tym znaczeniu teologia ludzka korzysta z metafizyki, z niej bowiem przejmuje pojęcie Boga jako bytu nieskończonego.

W podjętych rozważaniach Szkot przedstawia jednak nieco inne ujęcie teologii, która wychodząc od niekwestionowanych prawd Objawienia, próbuje użyć rozumu do ich „rozjaśnienia” (zrozumienia). W tym znaczeniu intelekt ludzki ograniczony jest „ramami” Objawienia, a w konsekwencji – prawdami wiary. Z takiego pnia wyrasta Szkotowe pytanie o możliwość poznania przez człowieka w jego ziemskiej wędrówce istoty Boga. Ziemski stan bytowania człowieka jest stanem ułomnym, niedoskonałym, toteż w naturalny sposób nasuwa się pytanie, czy ludzki intelekt do poznania Boga *sub ratione deitatis* wymaga „dodatkowego”, ponadnaturalnego oświecenia.

² Jeśli przyjmiemy, że *Reportationes* są notatkami z wykładów paryskich Szkota, nie może dziwić podjęcie przezeń tego tematu: w Paryżu w tamtym czasie problem zakresu możliwości poznania Boga przez człowieka w ziemskim stanie bytowania był szeroko dyskutowany w kontekście propozycji Henryka z Gandawy. Zob.: „Voraussetzung solcher Diskussionen ist die ca. 1303 an der Universität Paris noch bedeutsame Auseinandersetzung über die Lehre des Heinrich v. Gent von der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis von Gott im gegenwärtigen Zustand des Menschen”. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*. Bonn 2001, s. 537. Podobną opinię wyraża S.D. Dumont: „The prologue of the *Reportatio Parisiensis*, however, is another matter. There Scotus explicitly appealed to his distinction to address perhaps the most fundamental debate in theology, which had recently become heated at Paris. That debate was over the scientific status of theology itself”. *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*. „Speculum” 1989, vol. 64, no. 3, s. 585.

Zdolność poznania Boga jako Boga przez intelekt człowieka *pro statu isto*³

Czy zatem intelekt ludzki w obecnym stanie bytowania człowieka jest zdolny do poznania prawd, które istotowo (*per se*) odnoszą się⁴ do Boga ujętego w pełni boskości? Rozważania nad tym zagadnieniem rozpoczyna Szkot tradycyjnie od wskazania argumentów kolejno za pozytywną i za negatywną odpowiedzią na postawione pytanie. Argumenty „za” są następujące.

Pierwszy argument odwołuje się do autorytetu św. Pawła, który w *Pierwszym Liście do Koryntian* wyraźnie odróżnia od siebie i przeciwstawia sobie dar poznania i dar wiary⁵. Dar poznania Boga, będąc – według św. Pawła – przeciwieństwem daru wiary, dotyczy poznania prawd samych przez się odnoszących się do Boga ujętego w Jego istocie. Tym samym człowiek w ziemskim stanie bytowania ma zdolność poznania istoty Boga i może znać o Nim prawdy, które same przez się odnoszą się do Niego, a ową wiedzę osiąga na drodze intelektualnego poznania, które daje mu poznać to, w co ma wierzyć⁶. Intelekt człowieka w obecnym stanie bytowania jest więc zdolny posiadać wiedzę o istocie Boga.

³ Szkotowe rozumienie stanu *pro statu isto* człowieka zostało już w literaturze przedmiotu dobrze przedyskutowane. Powołując się na jakiegoś kompetentnego badacza tego zagadnienia u Szkota, warto przywołać monumentalną pracę E. Gilsona, którego ustalenia mimo upływu lat wydają się stale aktualne i dyskutowane. Zob. E. Gilson: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris 1952. Wprowadzenie do istoty problemu – s. 14–16.

⁴ Łacińską frazę: *veritates per se scibiles de Deo* zdecydowałem oddać po polsku jako: „prawdy, które istotowo odnoszą się do Boga”.

⁵ „1 Ad Cor. 12 Apostolus distinguit donum scientiae contra donum fidei et alia dona quae ibi enumerantur”. Rep. 1A, prol., q. 2, 121. Por. 1 Kor 12, 8. Por.: „1 Ad Cor. 12 habetur quod scientia quae excedit fidem habetur a quibusdam”. Rep. 1B, prol., q. 3, 121; „Apostolus 1 Ad Cor. 13 distinguit donum scientiae contra donum fidei, et constat quod loquitur de scientia quae est de Deo. Ergo sicut fides potest haberi, ita scientia, saltem ab aliquibus”. Rep. 1C, prol., q. 2, 121. W ostatniej wersji jest inna numeracja Pawłowego listu, edytor zaznacza jednak, że chodzi o wers 12., a nie 13. Zob. K. R o d l e r: *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*. Innsbruck 2005, s. 137. Należy podkreślić, że św. Paweł nie traktuje poznania i wiary jako alternatywy. Pokazuje jedynie, że dar wiedzy różni się od daru wiary i jeden drugiego nie zastępuje, lecz wiedza dopełnia wiarę, która przewyższa wiedzę.

⁶ „Sed qui habet donum scientiae de divinis ut distinguitur contra donum fidei, scit veritates per se scibiles de Deo sub ratione deitatis. Quomodo est possibile viatorem habere donum scientiae ut distinguitur contra fidem, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 2, 121. W Add. M. inaczej sformułowane jest ostatnie zdanie: „Sed possibile est viatorem habere donum scientiae distinctum contra fidem, ergo etc.”. Add. M., prol., q. 2, 121. Według Szkota przesłankę takiej interpretacji słów św. Pawła można znaleźć w tekście św. Augustyna: „Minor probatur per Augustinum 14. De Trinitate cap. 4, ubi dicit Apostolum appropriate fuisse locutum de scientia ut distinguitur contra fidem”. Rep. 1A, prol., q. 2, 121. W 1B (q. 3, 121) czytamy: „Quod exponens Augustinus De Trinitate: »Hac quidem pollent plurimi fides« etc.”. W wersji 1C (q. 2, 121): „Et confirmatur ratio per Augustinum 14 De Trinitate 1. Exponens hoc verbum dicit quod »hac scientia non pollent fideles plurimi, quamvis fide plurimi polleant«”. Por., co pisze sam Augustyn: „Mówiłem o wiedzy w księdze trzynastej. Przypisy-

Drugi argument opiera się na wskazaniu, czym jest sama nauka. Jest ona bowiem pewną dyspozycją (*habitus*)⁷ bezwzględnie doskonalszą od jakiegokolwiek innej dyspozycji poznawczej, niebędącej nauką. Doskonałość nauki jako takiej opiera się na zawieraniu mądrości, w gruncie rzeczy bowiem nauka jako dyspozycja jest stanem mądrości i pod tym względem przewyższa każde inne poznanie⁸. W konsekwencji w nauce jako doskonałości człowiek musi dysponować (*habitus*) pewną wiedzą o Bogu ujętym w Jego istocie, ponieważ gdyby było inaczej, wówczas w związku z brakiem zdolności poznania istoty Boga w doskonałej nauce człowiek-pielgrzym posiadałby jakąś niedoskonałą sprawność (*habitus*). To z kolei wyklucza się z przyjętym tu punktem wyjścia, że nauka jako całość jest doskonałością. Doskonałość zatem wymusza zdolność ujęcia Boga w sposób doskonały, czyli w pełni Jego boskości⁹.

Trzeci argument opiera się na możliwości ponadnaturalnego oświecenia ludzkiego intelektu. Jeżeli na drodze naturalnej (za pośrednictwem naturalnego oświecenia) człowiek w obecnym stanie bytowania potrafi dojść do wiedzy o naturalnym przedmiocie, to podobnie za pomocą ponadnaturalnego oświecenia (na drodze ponadnaturalnej) ludzki intelekt jest zdolny osiągnąć wiedzę o przedmiocie ponadnaturalnym. W ten sposób dzięki ponadnaturalnemu oświeceniu nauka o Bogu jako Bogu – ponadnaturalnym przedmiocie – staje się dostępna intelektowi człowieka w jego ziemskim bytowaniu¹⁰. Ar-

wałem jej wtedy oczywiście nie wszystko, co może być przedmiotem wiedzy ludzkiej – do czego dołącza się tyle próżności niepotrzebnych i niebezpiecznej ciekawości – ale jedynie to poznanie, które rodzi, karmi, broni i zasila zbawienną wiarę, do prawdziwego szczęścia prowadzącą. Wielu wiernych nie posiada tej wiedzy, mimo że ich wiara jest bardzo mocna. Istotnie, różna to rzecz po prostu wiedzieć, w co człowiek ma wierzyć, by osiągnąć szczęśliwe życie, to jest żywot wieczny, a co innego wiedzieć, w jaki sposób ta wiara ma być wielką pomocą dla wiernych i jak jej bronić przeciw niewiernym. Zdaje się, że Apostoł te rzeczy nazywa wiedzą we właściwym znaczeniu”. Św. Augustyn: *O Trójcy Świętej*, XIV, I, 3. Przeł. M. Stokowski, Kraków 1996, s. 423–424.

⁷ „Le terme *habitus*, pris absolument, désigne souvent, chez Duns Scot, un savoir acquis, une science devenue possession d'un intellect. Aucune traduction de ce terme latin ne s'est accumulée dans notre langue. On peut regretter l'échec du, joli mot »avance«, essayé sans succès au XVIIe siècle”. E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 46, przypis 1. Uwagę dotyczącą kłopotów z właściwym przekładem terminu *habitus* na język francuski można odnieść także do języka polskiego.

⁸ „Scientia est habitus simpliciter perfectior quocumque habitu cognitivo, qui non est scientia, et hoc prout includit – communiter loquendo de ea – habitum sapientiae”. Rep. 1A, prol., q. 2, 122. W Add. M. czytamy nieco inne sformułowanie: „Scientia est habitus simpliciter perfectior quocumque alio habitu cognitivo, et loquor de scientia communiter prout includit sapientiam”. Add. M., prol., q. 2, 122. Jeszcze inaczej w wersji 1C (q. 2, 122): „[...] scientia sit habitus cognitivus, est simpliciter perfectior quocumque habitu non cognitivo”. W wersji 1B argument ten jest pominięty.

⁹ „Sed si viator non posset habere scientiam de Deo sub ratione deitatis, haberet respectu deitatis aliquem habitum imperfectiorem ipsa scientia. Quod est falsum, cum sit perfectio portionis superioris, secundum Augustinum 12. De Trinitate, quia est circa divina, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 2, 122. Por.: „Si ergo de divinis non habetur scientia a viatore, solum haberentur de Deo ab intellectu viatoris habitus imperfecti. Hoc est inconveniens, cum perficere debeant partem animae superiorior”. Rep. 1C, prol., q. 2, 122.

¹⁰ „Lumen naturale sufficit ad habendum scientiam naturaliter acquisitam de obiecto naturali. Ergo cum lumen supernaturale non sit imperfectius lumine naturali, poterit intellectus viatoris in lu-

gument opiera się na większej pewności przysługującej prawdom objawionym niż prawdom pozyskanym na drodze przyrodzonej (naturalnej). Nauka w wyższym stopniu jest wiedzą opartą na większej pewności. Szkot stwierdza w związku z tym, że teolodzy nie mają wątpliwości co do prawd objawionych odnoszących się do Boga, jednak w dużym stopniu podważają pewność prawd przyrodzonych, które poznaje intelekt na drodze naturalnej – za pomocą „naturalnego oświecenia”. Jest tak dlatego, że intelekt może błędzić i często błędy w wydawaniu sądów dotyczących przedmiotów naturalnych, a w przypadku tego, co objawione, błędzenie jest wykluczone, ponieważ prawdy przekazane w ten sposób z samego założenia są zawsze prawdziwe i pewne¹¹.

Szkot przywołuje także dwa argumenty za niemożliwością poznania Boga ujętego w pełni boskości przez intelekt człowieka w obecnym stanie bytowania. Pierwszy z nich odwołuje się do autorytetu św. Pawła, jednak tym razem do *Drugiego Listu do Koryntian*, w którym Apostoł pisze, że wiara jest cenniejsza od wszelkiego innego poznania, dzięki niej bowiem poznaje się najwięcej, szczególnie w odniesieniu do samego Boga. Żadna forma poznawcza ani żaden akt poznania nie są w stanie uchwycić właściwej istoty Boga, można ją zgłębić jedynie dzięki Objawieniu – oświeceniu umysłu, to znaczy za pomocą daru wiary¹². Drugi argument częściowo opiera się na argumentie poprzednim. Wiedza bowiem, która dotyczy właściwej istoty Boga, wyniesiona jest z wiary, gdyż wszelkie prawdy o samym Bogu jako takim poznaje się na drodze Objawienia, a więc dzięki darowi wiary. Zarazem jednak trzeba tu uwzględnić zasadę, że z przesłanki, której podstawą jest wiara, można wyciągnąć wyłącznie wniosek również przyjęty na wiarę, co wynika z faktu, że pewność wniosku nie wykracza poza pewność przesłanki i w pewności

mine supernaturali habere scientiam de objecto supernaturali, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 2, 123. Por.: „Item, sicut lumen naturale sufficit ad hoc quod habeatur scientia naturalis, sic lumen supernaturale respectu scientiae supernaturalis. Sed viator potest habere lumen supernaturale infusum, ergo scientiam”. Rep. 1B, prol., q. 3, 123.

¹¹ „Item, ubi est notitia cum certitudine, ibi est maior ratio scientiae, quia certitudo est per se condicio scientiae. Ergo illa notitia quae est magis certa, magis habet rationem scientiae. Sed minus contingit aliquem theologum dubitare de aliqua veritate sibi revelata a Deo quam de veritate apprehensa lumine naturali, quia ibi contingit intellectum falli in iudicando de re apprehensa in lumine naturali, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 2, 124. Por.: „[...] maior est certitudo de Deo revelante quam de lumine naturali, quia minus dubitaret quisque fidelis de eo quod sibi revelatum foret a Deo quam de aliqua conclusione acquisita per lumen naturale. Sed de aliqua conclusione acquisita per lumen naturale potest viator habere certam scientiam, ergo a multo fortiori de revelatis a Deo”. Rep. 1B, prol., q. 3, 124; „Sed de Deo habet viator maiorem certitudinem in his quae fide credimus vel quae sibi a Deo revelantur, quia non tantum dubitat de eis quantum de aliis de quibus potest dubitare, de quibus tamen bene est scientia”. Rep. 1C, prol., q. 2, 124.

¹² Szkot przywołuje tu dosłownie fragment *Drugiego Listu do Koryntian* 5, 7–8 wraz z głosem Piotra Lombarda: „Apostolus II Ad Cor. 5: »Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino. Per fidem enim ambulamus et non per speciem«. Glossa: »Modo tantum per fidem illuminamur, non per speciem«”. Rep. 1A, prol., q. 2, 125.

przesłanki znajduje swe ugruntowanie¹³. Dlatego jeżeli prawdy o Bogu jako Bogu są poznawane na drodze Objawienia, a więc dzięki aktowi wiary, to musi z tego wynikać, że wyprowadzone z takich przesłanek wnioski również opierają się na wierze. Reasumując: wiedza o Bożej istocie musi być oparta na wierze, co wyklucza możliwość oparcia jej na rozumie i działaniu intelektu.

Przedstawione argumenty „za” i „przeciw” służą Szkotowi do wyznaczenia obszaru badań. W dalszej kolejności przechodzi on do szczegółowej analizy wypracowanych na tej podstawie stanowisk wybitnych myślicieli jego czasów. Rozpoczyna od stanowiska Akwinaty.

Stanowisko Tomasza z Akwinu¹⁴

Tomasz swój pogląd dotyczący wiedzy o Bogu przekazał w wielu tekstach, ostatecznie jednak wyłożył go w syntetycznej formie w *Summie teologii*¹⁵. Szkot, odwołując się do *Summy*..., streszcza naukę Akwinaty nastę-

¹³ „Item, impossibile est ex principiis opinatis sequi nisi conclusionem opinatam, ergo nec ex principiis creditis nisi fidem vel conclusionem creditam, quia conclusionis certitudo non excedit certitudinem principiorum, cum eius certitudo sit mediata ex principiis”. Rep. 1A, prol., q. 2, 126. Por.: „Item, ex principiis tantum creditis non potest inferri conclusio scita, quia non est maior certitudo conclusionis quam in praemissis. Sed omnes articuli sunt tantum crediti”. Rep. 1B, prol., q. 3, 126; „[...] sicut se habent principia opinata ad conclusionem opinatam, sic credita ad creditam. Sed per principia opinata non habetur conclusio nisi opinata, ergo etc. Confirmatur per Commentatorem 6. Ethicorum comm. 8, qui dicit quod cognitio conclusionum non excedit cognitionem principiorum”. Rep. 1C, prol., q. 2, 126.

¹⁴ Należy pamiętać, że jest to Szkotowa rekonstrukcja stanowiska Tomasza. Jak się to ma do oryginalnej myśli Akwinaty, pozostaje odrębnym zagadnieniem, choć wydaje się, że Szkot jest rzetelnym narratorem i wiernie odtwarza Tomaszowy pogląd.

¹⁵ Thomas Aquinas: *Summa theologiae* I, q. 2, a. 2 resp. Ed. Leonina. Vol. 4: *Opera omnia iussus Leonis XIII P.M. edita*. Roma 1888. Zob. polski przekład: Tomasz z Akwinu: *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*. Przekład i komentarz G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski. Kraków 1999, s. 18–19. Literatura dotycząca Tomaszowej koncepcji teologii, a w zasadzie świętej nauki jest bardzo obszerna. Niezbędna lektura to pozycje: J.P. Torrell: *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*. Przeł. A. Kuryś. W: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*. Red. M. Paluch. Warszawa–Kęty 2005, s. 57–135. M.-D. Chenu: *La théologie comme science au XIII^e siècle*. Paris 1943; M. Grabmann: *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des Heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium De Trinitate”*. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt. Freiburg in der Schweiz 1948; B.P. Gayba: *Aspects of the Medieval History of Theology 12th to 14th Century*. Pretoria 1988; Ch. Trottmann: *Théologie et noétique au XIII^e siècle. À la recherche d'un statut*. Paris 1999; S. Marrone: *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*. Leiden–Boston–Köln 2001.

pująco: człowiek w ziemskim stanie bytowania może mieć jakąś wiedzę o Bogu ujętym w pełni Jego boskości, ale nauka ta jest podrzędna względem nauki, którą mają zbawieni. Wniosek z tego płynie taki, że zasady-pryncypia ludzkiej nauki o Bogu jako Bogu nie są poznawane w ramach samej tej nauki, lecz człowiek czerpie je z nauki wyższego rzędu (to znaczy nauki zbawionych i nauki samego Boga). Innymi słowy, zasad tych nie można dowieść naukowo (rozumowo, naturalnie) w ramach takiej nauki, ale należy je przyjąć na wiarę. Zasady te są znane zbawionym i Bogu¹⁶. Według Szkota Tomaszowe stanowisko opiera się na jednym rozumowym argumentie oraz na argumentie z autorytetów Arystotelesa i Awerroesa. Argument rozumowy odwołuje się do teorii subordynacji, to znaczy do podporządkowania – co do swych zasad – jednej nauki innej nauce. Nauka podrzędna względem innej nauki jest nauką, jeśli jest podporządkowana nauce nadrzędnej. Jako podporządkowana, wszystkie swe zasady czerpie z nauki nadrzędnej, w której ramach są one wykazywane i dowodzone. W nauce podrzędnej zasady te przyjmuje się na wiarę, dlatego że swe ugruntowanie mają one w nauce nadrzędnej¹⁷. Szkot zwraca zarazem uwagę, że zdaniem Tomasza, fakt, że w wielu przypadkach zasady danej nauki przyjęte są jedynie na wiarę, nie stoi w sprzeczności z wszelkimi formalnymi warunkami, które musi spełniać jakaś wiedza, aby można nazwać ją nauką w sensie ścisłym¹⁸.

Dobry przykład subordynacji stanowi relacja zachodząca między nauką perspektywy i geometrią. Perspektywa wzięta jako taka (autonomicznie) z pewnością spełnia warunki naukowości, podobnie jak działania kogoś zaj-

¹⁶ „Hic dicunt quidam quod de Deo sub ratione deitatis potest a nobis haberi scientia, subalternata tamen scientiae beatorum. Et ideo non oportet quod principia huius scientiae scientur in hac scientia, sed tantum credantur in hac scientia et scientur in scientia beatorum”. Rep. 1A, prol., q. 2, 127. Por.: „Et ideo non oportet quod principia euis hic scientur, sed tantum quod credantur et supponantur esse manifesta in scientia subalternante”. Add. M., prol., q. 2, 127; „Circa istam quaestionem primo opinio Thomae quod ista scientia viatoris est subalternata scientiae Dei et beatorum, quia conclusiones ibi sunt principia hic supposita”. Rep. 1B, prol., q. 3, 127. Sam Tomasz pisze: „Inne [nauki – J.S.] z kolei biorą początek z zasad poznawanych światłem nauki wyższego rzędu [...]. Wiedza święta jest nauką w ten właśnie sposób, ponieważ bierze początek z zasad poznawanych światłem nauki wyższego rzędu, czyli wiedzy, jaką ma Bóg i zbawieni. Jak więc muzyka przyjmuje zasady przekazane jej przez arytmetykę, tak wiedza święta przyjmuje zasady objawione jej przez Boga”. Polski przekład cytuję za: T o m a s z z A k w i n u: *Traktat o Bogu...*, s. 18.

¹⁷ „Scientia subalternata in quantum talis est scientia. Sed in quantum subalternata supponit sua principia in superiori scientia manifesta et declarata et sibi credita”. Rep. 1A, prol., q. 2, 128. Por. „Scientia subalternata est scientia. Ista subalternatur scientiae Dei et beatorum, ergo etc. [...] Quia ad scientiam subalternam non videtur aliud requiri quam quod accipiat sua principia ab alia scientia. Sic est hic respectu Dei et beatorum, ergo etc.”. Rep. 1C, prol., q. 2, 128. Koncepcję Tomaszowej subordynacji z perspektywy Szkota dobrze przedstawia O. T o d i s c o: *Duns Scotus e il pluralismo epistemologico*. In: *Via Scoti: Metodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*. Ed. by L. S i l e o. Vol. 2. Rome 1995, s. 122–123 oraz s. 131–133.

¹⁸ „Ergo non est contra rationem scientiae quod principia sua sibi sint tantum credita”. Rep. 1A, prol., q. 2, 128.

mującego się perspektywą spełniają wszelkie wymogi poznania naukowego. Ale podstawą perspektywy jest geometria, ponieważ zasady i prawa rządzące perspektywą wywodzą się z geometrii i w niej mają swe uzasadnienie. W konsekwencji perspektywa zakłada istnienie geometrii, której jest podporządkowana, oraz istnienie zasad, których nie dowodzi, lecz przyjmuje je na wiarę. Dlatego ktoś, nie będąc geometrą, może być badaczem perspektywy, pomimo że zasad obowiązujących w perspektywie nie poznaje na drodze dowodzenia, lecz jedynie przyjmuje je na wiarę z geometrii¹⁹. Dla umocnienia swego stanowiska Tomasz odwołuje się do autorytetu Arystotelesa, w którego pismach znajduje zasadniczą przesłankę takiego rozumowania. Stagiryta bowiem – a za nim także Awerroes – wskazuje, że aby uprawiać naukę, wcale nie trzeba znać zasad nią rządzących. Równie dobrze może wystarczyć posłużenie się w tym celu dowodzeniem indukcyjnym. Odnosząc to ustalenie do nauki o Bogu, należy stwierdzić, że choć teologia nie dowodzi swych zasad, bo są one zaczerpnięte z Objawienia, to jednak w zupełności wystarczają jako takie, by tworzyć naukę o Bogu – teologię²⁰. Stanowisko Tomasza można podsumować tak: teologia swoje zasady-pryncypia przyjmuje z nauki wyższego rzędu, dostępnej zbawionym, lub z nauki samego Boga. Sama jest nauką podporządkowaną, zatem nie dowodzi swych zasad. W tym

¹⁹ „Item, perspectiva in quantum talis est scientia et perspectivus in quantum talis est sciens. Sed in quantum talis non est geometer, quia supponit principia sua quae in geometria sunt demonstrata. Ergo potest quis esse perspectivus, licet non sciens sua principia per demonstrationem”. Rep. 1A, prol., q. 2, 129. Por.: „Item, perspectiva in quantum talis est scientia. Sed perspectivus in quantum talis non est geometer. Ergo potest quis esse perspectivus, licet non sciat sua principia, sed tantum credat ea supponendo”. Add. M., prol., q. 2, 129; „Item, perspectivus habet scientiam certam, et tamen supponit principia sua quae sunt probata in geometria, et possibile est quod perspectivus non sit geometer. – Istam viam declarat Thomas in prima parte Summae de angulo incidente et angulo reflexo”. Rep. 1B, prol., q. 3, 129; „Perspectivus est vere sciens in quantum perspectivus. Sed in quantum huiusmodi non habet evidentiam suorum principiorum nisi aliunde. Ergo non obstante quod articuli fidei non sunt hic evidentes, sed supponuntur a scientia Dei et beatorum, nihilominus est scientia, subalterna saltem”. Rep. 1C, prol., q. 2, 129. Argumentacja sprowadza się do tego, że można się naukowo zajmować perspektywą, posługując się obowiązującymi w niej zasadami, bez konieczności znajomości ich uzasadnienia, gdyż swoje uzasadnienie zasady te czerpią z geometrii. Wystarczy jedynie przyjąć owe zasady na wiarę, w przekonaniu że są one pewne i prawdziwe, ponieważ wyniesione są z nauki wyższego rzędu, to znaczy z geometrii, której nauka o perspektywie jest podporządkowana.

²⁰ „Item per auctoritatem Philosophi 6. Ethicorum cap. 4, ubi Philosophus vult: quod ad scientiam habendam sufficit quod principia sint aequaliter nota. Ubi etiam dicit Commentator quod principia fiunt nobis nota per inductionem. Ergo non oportet ad habendam scientiam de aliquo, necessario scire principia per demonstrationem”. Rep. 1A, prol., q. 2, 130. W Add. M. czytamy zmianę ostatnie zdanie: „Ergo non oportet ad scientiam habendam quod principia perfectius cognoscantur quam conclusiones”. Por.: „Commentator 6. Ethicorum: »Cum principia fierunt indicta« etc., dicit quod sufficit ad rationem scientiae quod principiorum notitia sit ex inductione accepta. Sic igitur habita aliquali notitia de principiis theologiae, licet non sit totaliter evidens, nihilominus potest ex eis vere haberi scientia”. Rep. 1C, prol., q. 2, 130. Zob.: Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 6, c. 3, 1140b 34–35. Przeł. D. G r o m s k a. Warszawa 2007; E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 41; H.A. K r o p: *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*. Amsterdam 1987, s. 73.

sensie Objawienie udziela ludzkiej teologii treści, które mogą być mocą ludzkiego intelektu rozważane.

Szkot z takim stanowiskiem się nie zgadza, wobec czego przedstawia kilka argumentów przeciwko niemu. Najpierw odnośnie do Tomaszowej koncepcji subordynacji Szkot przyznaje, że faktycznie istnieją nauki podrzędne i nadrzędne względem nich, jednak po pierwsze, subordynacja nie opiera się na takiej zależności, jaką wskazuje Tomasz; po drugie, w związku z tym nie odnosi się do omawianego tu zagadnienia. Dlaczego? Otóż nauka podrzędna mimo zależności swych zasad-pryncypiów od nauki wyższej nie jest zależna od niej we wszystkim, ponieważ każda nauka podrzędna pewne zasady jest w stanie osiąść immanentnie na drodze dowodzenia typu *quia* za pomocą doświadczenia. I tak, zdaniem Szkota, znawca perspektywy może, posługując się dowodzeniem typu *quia*, dojść za pomocą doświadczenia w ramach samej perspektywy do twierdzenia, że na przykład kąt padania odpowiada kątowi odbicia²¹, a więc poznaje zasadę geometryczną, nie odwołując się do geometrii. Wynika z tego, że wiedzę zdobytą doświadczalnie można osiągnąć wcześniej, posługując się dowodzeniem typu *quia*, zatem cofając się od skutku do przyczyny. Dlatego w przykładowej nauce o perspektywie poznaje się wiele zasad, które nie są wyprowadzone na drodze dowodzenia typu *propter quid* (podążania od przyczyny do skutku), które to dowodzenie warunkowałoby uzależnienie perspektywy od geometrii. W geometrii bowiem te zasady muszą być dowodzone *propter quid*, to znaczy geometria musi odpowiadać na przykład na pytanie, dlaczego kąt padania jest równy kątowi odbicia. Szkot zwraca zarazem uwagę, że wszelkie zasady w każdej nauce muszą być dowodzone na jeden z dwóch sposobów: albo na drodze poznania zmysłowego i doświadczenia za pomocą dowodzenia typu *quia*, albo przy zastosowaniu dowodzenia typu *propter quid*, inaczej bowiem

²¹ „Ad rationem primam istius opinionis dico quod scientia subalternata habet aliqua principia »quia« ex quibus habet evidentiam per experientiam; sicut probat perspectivus per experientiam »quia«: »angulus incidentiae et reflexionis sunt aequales«[...]”. Rep. 1A, prol., q. 2, 136. Problemem, którego tu nie sposób podjąć, jest zgodność Szkotowego streszczenia nauki Tomasza z jej oryginalną wersją. Ogólnie rzecz ujmując, przy tego typu pracy nie wydaje się to aż tak konieczne, jest to bowiem analiza koncepcji Szkota, zatem poglądy Akwinaty (i innych) odgrywają tu rolę drugorzędną – „służebną”. Warto jednak zasygnalizować ważny element – być może stanowiący dobry punkt wyjścia przeprowadzenia analizy porównawczej stanowisk Tomasza i Szkota. Na podstawie podanego streszczenia trudno wychwycić kluczowy element stanowiska Akwinaty, mianowicie Tomasz koncentruje się na rozważaniach nad *sacra doctrina* – świętą nauką. Szkot z kolei rozważa problem teologii. Oczywiście, święta nauka i teologia nie są zupełnie odrębnymi naukami, ale mimo wszystko Tomasz wyraźnie je odróżnia: święta nauka to coś więcej niż teologia. Według Tomasza teologia zawiera się w świętej nauce. W podanym streszczeniu Szkota tej różnicy nie widać. Literatura dotycząca tego zagadnienia w ujęciu Tomasza jest bardzo obszerna. Najprościej przestudiować teksty dostępne w języku polskim: *Święty Tomasz teolog...* (przywołany już zbiór artykułów uznanych znawców zagadnienia: J.P. Torrella, T.D. Humbrechta, G. Emery’ego, L. Scheffczyka. Podana jest tam również obszerna literatura przedmiotu); M. Olszewski: *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*. Kraków 2002.

w ogóle nie byłaby to nauka. Jeśli więc jakakolwiek nauka podrzędna odwołuje się do jakichś zasad niewywiedzionych na drodze doświadczenia, ale uzyskanych dzięki dowodzeniu typu *propter quid*, to bez wątpienia muszą się one wywodzić z nauki nadrzędnej. Według Szkota wszakże na podstawie takich ustaleń trudno uznać, jak czyni to Tomasz, że są to wszystkie zasady danej nauki podrzędnej. W konsekwencji nie sposób zgodzić się z pełnym uzależnieniem nauki podrzędnej od nadrzędnej, skoro ta pierwsza może posiadać zasady, nie odwołując się przy tym do drugiej. Nie daje to jednak pełnego obrazu przedstawionego problemu. Szkot zauważa, że konieczne trzeba uwzględnić jeszcze taką sytuację, że jakaś nauka przyjmuje zasady niewywiedzione ani na drodze doświadczenia, ani za pomocą dowodzenia typu *propter quid*. Szkot wskazuje jednak, że wtedy rozwiązanie jest proste: wiedza uprawiana w ten sposób nie jest nauką²².

W kontekście omówionych rozstrzygnięć dotyczących podanego przez Tomasza argumentu Szkot konkluduje następująco: „Gdy twierdzi się, że [nauka – J.S.] podrzędna wzięta jako taka jest nauką, to jest to prawdziwe, lecz nie z tego powodu, że jedynie na wiarę przyjmuje swe zasady, ale dlatego, że poznaje [je – J.S.] za pomocą doświadczenia, lub poznaje, jak one mogą być sprowadzone do wcześniejszych [zasad – J.S.] *propter quid* i do dowodu w obrębie nauki nadrzędnej”²³. Zdaniem Szkota zatem, argument Akwinaty wydaje się niewłaściwy, ponieważ wcale nie jest tak, że nauka podrzędna, aby mogła być uznana za naukę, skoro nie dowodzi przyjmowanych zasad, musi je czerpać wyłącznie z wiary. Równie dobrze może je bowiem poznać doświadczalnie i wtedy są one jej niedowodliwymi zasadami. Subordynacja zatem nie zawsze przedstawia się tak, jak pokazuje Tomasz. Szkot odrzuca też trafność przedstawionego przykładu zależności perspektywy od geometrii. Nie jest bowiem tak, jak chce Akwinata, że perspektywa swe zasady czer-

²² „[...] et in omnibus de quibus habemus scientiam per experientiam primo cognoscimus »quia« quam »propter quid«. Unde multa principia sunt nota perspectivo, de quibus tamen nescit »propter quid«. Sed si sint aliqua alia principia in subalternata quae non sunt nota per sensum et experientiam, oportet quod sciat ea reducere in principia scientiae subalternantis »propter quid« et demonstrationem, aliter non erit scientia. Illa ergo scientia quae tantum supponit aliqua principia nec »propter quid« nec per experientiam cognoscit illa, non est scientia”. Rep. 1A, prol., q. 2, 136. Por.: „[...] scientiae subalternatae possunt habere aliqua principia de quibus habent evidentiam per experientiam, sicut Alhazen in Perspectiva probat per experientiam quod anguli incidentiae et reflexionis sunt aequales, quamvis hoc posset probari per geometriam. Unde multa principia sunt simpliciter nota perspectivo, de quibus tamen nescit »propter quid«. Si sint autem aliqua alia principia in subalternata quae non sunt nota per sensum et experientiam, oportet quod sciat ea reducere in alia principia priora. Illa ergo notitia quae tantum supponit aliqua principia nec »propter quid« nec per experientiam cognoscit illa, non est scientia”. Add. M., prol., q. 2, 136; „[...] quando scientia subalternata habet principia evidentia vel ex sensu [...], vel principia evidentia in scientia superiori sunt etiam evidentia in scientia inferiori, talis subalternatio potest habere ratione scientiae”. Rep. 1C, prol., q. 2, 136.

²³ „Cum dicitur quod subalternata in quantum talis est scientia, verum est non quia tantum credit sua principia, sed quia novit per experientiam vel quia novit ea reducere ad priora »propter quid« et demonstrationem in scientia superiori”. Rep. 1A, prol., q. 2, 136.

pie wyłącznie z geometrii, a zatem – że perspektywę można uprawiać bez znajomości geometrii. Oczywiście, perspektywa – podkreśla Szkot – wzięta jako taka, spełnia wszelkie warunki bycia nauką, niemniej jednak, „Kiedy twierdzi [Tomasz – J.S.], że optyk jako taki może nie być geometrą, należy odpowiedzieć, że kiedy nie będzie geometrą, to nie będzie również doskonałym optykiem. I dlatego doskonały optyk wie zasadniczo i różni się od geometry poznaniem *quia*, opierając się na zmysłach i doświadczeniu. Jeżeli zaś poznaje *propter quid* wtedy jest geometrą”²⁴. Szkot uważa więc, że perspektywa jako nauka podporządkowana geometrii posługuje się dowodzeniem opartym na poznaniu zmysłowym i dowodzeniu cofającym się od skutku do przyczyny (to znaczy posługuje się dowodzeniem typu *quia*). Ale dla właściwej – czyli pełnej i doskonałej – znajomości zasad rządzących perspektywą niezbędną jest znajomość geometrii, która pozwala wychwycić istotę tych zasad. W takiej sytuacji jednak związek perspektywy, pojętej jako nauka podporządkowana geometrii, z geometrią jako nauką podporządkowującą jest szerszy, ponieważ w perspektywie można poznawać pewne zasady, posługując się dowodzeniem *quia*, lecz nie są one wtedy poznane istotowo. Takie poznanie – czyli zrozumienie tych zasad – zapewnia z kolei geometria. W rezultacie podporządkowanie perspektywy geometrii opiera się na innym sposobie dowodzenia zasad, jednak nauka o perspektywie nie przyjmuje na wiarę swych zasad zaczerpniętych z geometrii, ponieważ w jej ramach można zdobyć o nich wiedzę, choć nie można w perspektywie dowieść ich istotowo, to znaczy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego są one takie, a nie inne. To jest domeną geometrii, w której ramach apriorycznie tłumaczy się zasady obowiązujące w perspektywie. Subordynacja ma więc inną od podanej przez Tomasza przyczynę: geometria jest nauką nadrzędną wobec perspektywy, ponieważ apriorycznie poznaje te zasady, które w perspektywie są poznawane aposteriorycznie za pomocą zmysłów i doświadczenia.

Według Szkota taki zamysł legł także u podstaw wywodów Stagiryty (i Awerroesa), które Tomasz przywołuje jako argument z autorytetu. Aby ów argument właściwie zrozumieć, należy pamiętać, że poznawanie zasad-pryncypiów następuje w dwojaki sposób. Można je poznawać za pomocą poznania niewyraźnego²⁵ – wtedy gdy terminy ujmują się za pomocą poznania

²⁴ „Et quando dicit quod perspectivus in quantum talis potest esse non geometer, dicendum quod si non esset geometer, non esset perfectus perspectivus. Et ideo perfectus perspectivus est simpliciter sciens nec distinguitur essentialiter a geometra nisi ex cognitione »quia« per sensum et experientiam. Si autem cognoscit »propter quid«, est geometer”. Rep. 1A, prol., q. 2, 137.

²⁵ Warto wskazać, że Szkot rozróżniał poznanie czegoś niewyraźnie i poznanie czegoś, co jest niewyraźne: „Scotus distinguishes between knowing something in a confused way (*confuse cognoscere*) and knowing something which is confused (*confusum cognoscere*). They do not always coincide. Being (*ens*), for example, is confused (*confusum*), yet it can only be known in a distinct manner”. S.D. Dumont: *The „questio si est” and the Metaphysical Proof for the Existence of God according to Henry of Ghent and John Duns Scotus*. „Franziskanische Studien” 1984, Bd. 66, s. 334, przypis 110. Problem wiedzy i poznania niewyraźnego przystępnie omawia w swym artykule: C.B. Curry: *The*

zmysłowego i doświadczenia, a to daje znajomość terminów szczegółowych używanych w danej nauce szczegółowej. Na przykład: w odniesieniu do linii, udowadniając, że jest ona długa (to znaczy przysługuje jej długość), przypisuje się jej pewną właściwość, pomijając to, czym w sensie istotowym jest sama linia, a więc pomijając jej rodzajową definicję²⁶. Przedstawione tu poznanie typu niewyraźnego wydaje się oddawać sens Tomaszowego przykładu zależności nauki podrzędnej od nauki nadrzędnej. To bowiem, co jest poznawane *a posteriori* za pomocą zmysłów, jest poznane niewyraźnie, ponieważ przedmiotowo dotyczy tego, co szczegółowe, a oddaje to w terminach ogólnych. Zasady można poznawać jeszcze inaczej, mianowicie ujmując je w poznaniu wyraźnym. W takim procesie poznaje się, do jakiego rodzaju przynależy ich istota. Daje to zatem podstawy formowania definicji wyrażającej istotę danej zasady. Możliwość takiego poznania przypisuje Szkot metafizyce, uzasadniając, że właśnie w jej ramach obowiązuje dokładne i wyraźne definiowanie terminów, które stają się przedmiotami dla innych nauk²⁷. Z tego powodu wszystkie nauki można określić jako podrzędne względem metafizyki i w konsekwencji, dzięki sprawności metafizyki (w ramach jej *habitus*), poznaje się zasady każdej nauki. Zdaniem Szkota, taki wydaje się właściwy sens metafizyki jako nauki nadrzędnej (w terminologii Arystotelesa: filozofii pierwszej). Tak więc każda nauka wynosi swą doskonałość ze sprawności metafizyki i w ramach metafizyki mają pełne ugruntowanie wszelkie zasady jakiegokolwiek nauki²⁸. Szkot twierdzi zatem, że Akwinata nie

Natural Theology of John Duns Scotus. „Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale” 1979, no. 56, s. 183–213. Odnośnie do poznania niewyraźnego zob. szczególnie s. 188–192. Artykuł jest dobrym wprowadzeniem do problemu teologicznego poznania w ujęciu Szkota, choć – co trzeba podkreślić – autor nie odwołuje się do tekstów samego Szkota, lecz przeprowadza analizę opracowań takich badaczy, jak: C.R.S. Harris, C. Bérubé, E. Gilson i przede wszystkim A.B. Wolter. Klasyczną pozycją jest tu: C. B é r u b é: *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*. Montreal 1964. Dwa rozdziały poświęcił autor analizie i prezentacji różnych ujęć Szkotowego poznania niewyraźnego (C.B. Currey pisze o tym w przypisie 5, s. 189).

²⁶ „Ad auctoritatem Philosophi dico quod principia dupliciter possunt esse nota. Uno modo notitia confusa, ut si termini confuse apprehendantur per sensum et experientiam, et hoc sufficit ad scientiam terminorum in scientia qualibet speciali, ut quod linea sit longitudo ignorando utrum quidditas eius sit substantia, quantitas vel qualitas etc.”. Rep. 1A, prol., q. 2, 138. W Add. M. (q. 2, 138) czytamy: „Ad auctoritatem Philosophi dicendum quod dupliciter principia possunt esse nota. Uno modo notitia confusa, ut cum termini confuse apprehenduntur, et hoc sufficit ad notitiam principiorum in scientiis specialibus”. Łaciński termin *notitia* zdecydowałem się oddać polskim terminem „poznanie”.

²⁷ Alio modo possunt cognosci notitia distincta sciendo ad quod genus pertinet quidditas eorum, cum definitiones terminorum distincte cognoscuntur ex evidentia terminorum, et hoc contingit per scientiam metaphysicalem dividendo et componendo”. Rep. 1A, prol., q. 2, 138.

²⁸ „Et sic omnes scientiae possunt dici sibi subalternatae, scilicet metaphysicae, et ideo habita scientia metaphysicae perfectius cognoscuntur principia cuiuslibet scientiae quam nata sint cognosci in illa scientia per principia propria. Et per consequens perfectius habetur quaelibet alia scientia habita metaphysica”. Rep. 1A, prol., q. 2, 138. Por.: „Item de illo modo quod Commentator dicit 6. Et hicorum quod sufficit principia aliquiditer esse nota, intelligendum quod principia possunt esse nota dupliciter, vel ex confuso conceptu terminorum, vel ex completo et definitivo conceptu terminorum,

odwołał się poprawnie do autorytetu, to znaczy na Arystotelesa (i Awerroesa) powołał się niewłaściwie, gdyż Stagiryta i Komentator pokazywali zależność wszystkich nauk, w tym również teologii, od metafizyki – i tylko tyle. Trudno więc na tej podstawie udowodnić zależność nadrzędności i podrzędności między naukami poznającymi Boga: tej dostępnej ludzkiemu intelektowi oraz nauki, którą mają zbawieni, lub nauki samego Boga.

Dając wyraz wątpliwościom, a nawet pokazując pewne uchybienia stanowiska Tomasza, może przejść Szkot do krytyki, wysuwając pod jego adresem liczne zastrzeżenia. Szkot zwraca uwagę przede wszystkim na fakt, że sam Tomasz w różnych miejscach swych dzieł²⁹ podważa własne stanowisko – zasadniczo wtedy, gdy wprost podkreśla, że żaden przedmiot w ramach jakiegokolwiek nauki nie może być jednocześnie przyjmowany na wiarę i poznawany za pomocą intelektu, ponieważ albo się go poznaje – a wtedy wyłączona jest wiara, albo w niego się wierzy – a wtedy niepotrzebna jest jakakolwiek dodatkowa pewność, płynąca ze strony poznającego intelektu. W badanym przypadku teologii mamy do czynienia – co podkreśla Akwinata – z oparciem się na wierze, ponieważ zasady nauki podrzędnej przyjmuje się w teologii na wiarę, jako wyniesione z nauki nadrzędnej, którą jest nauka zbawionych lub nauka samego Boga. Jak widać, Tomasz sam sobie zaprzecza³⁰.

Na tym jednak nie koniec. Szkot podważa bowiem zasadność mówienia o podrzędności nauki o Bogu dostępnej ludzkiemu intelektowi. Píše mianowicie: „O Bogu może istnieć tylko jedna nauka ujmująca Go w Jego boskości, która obejmuje wszystko to, co można wiedzieć samo przez się o Bogu. Dlatego też nie może istnieć żadna nauka podrzędna [mówiąca o Bogu – J.S.]”³¹.

et utraque notitia potest esse evidens et certa. Sic intelligit Commentator quod aliqualis cognitio sufficit quia confusa. Illa tamen notitia est satis certa »quia est«, licet non »propter quid«. Rep. 1B, prol., q. 3, 138; „Ad tertium de Commentatore dicendum quod principia esse evidentia potest esse dupliciter: vel confuse, tamen evidenter, ut scilicet termini confuse apprehendantur per sensum et experientiam; et hoc est necessarium omni scientiae quod saltem tantam evidentiam habeat, et hoc etiam sufficit, et sic intelligit Commentator. Alio modo evidenter et distincte, et hoc non requiritur”. Rep. 1C, prol., q. 2, 138. Co ciekawe, w obu wersjach – 1B i 1C, autorytetem jest nie Arystoteles, lecz Awerroes.

²⁹ K. Rodler podaje, że chodzi na przykład o: T h o m a s A q u i n a s: *Summa theologiae* II–2, q. 1, a. 5, corp. i ad 4. Zob. K. R o d l e r: *Die Prologe...*, s. 42.

³⁰ „Iste doctor dicit in uno loco quod scientia non stat cum fide respectu eiusdem obiecti ita quod idem obiectum simul et semel non potest esse scitum et creditum. Sed ista scientia ut subalternata scientiae beatorum stat cum fide, quia de suis principiis non habet nisi fidem. Ergo non est scientia, quod est contra eum”. Rep. 1A, prol., q. 2, 131. W Add. M. tego argumentu nie ma. W wersji 1B (q. 3, 131) czytamy krótko: „Item, subalternata scientia stat cum fide. Sed secundum Thomam, alibi, scientia non stat cum fide”. W wersji 1C (q. 2, 131) czytamy: „[...] scientia subalternata vere est scientia. Sed secundum eum scientia nostra theologiae est subalternata scientia Dei et beatorum, ergo est vere scientia. Sed quamdiu sumus hic, habemus fidem. Ergo fides simul stat cum scientia, quod ipse alibi negat”.

³¹ „[...] de Deo non potest esse nisi unica scientia sub ratione deitatis, quae extendit se ad omnia per se scibilia de Deo. Ergo nulla potest esse scientia subalternata”. Rep. 1A, prol., q. 2, 132. Zob. E. G i l s o n: *Jean Duns Scot...*, s. 43.

Jeśli więc nauka o Bogu musi Go ujmować w całej Jego pełni – a tak musi być, by w ogóle mówić tu o nauce – to wszystkie treści wirtualnie zawarte w jakimś przedmiocie (rozumianym jako przedmiot nauki) prymarnie muszą odnosić się do nauki, która ujmuje ów przedmiot w taki sposób, że są w nim wirtualnie zawarte wszystkie treści. A wiadomo skądinąd, że wszystko to, co można istotowo (samo przez się – *per se cognoscibilia*) poznać w odniesieniu do Boga, zawiera się wirtualnie w Jego istocie. Stąd wniosek, że istnieje tylko jedna nauka o Bogu w sensie właściwym i w jej ramach Bóg jest ujęty jako taki. Ale teologia, którą człowiek w obecnym stanie bytowania może uprawiać w ramach swego intelektu, nie zdoła ująć Boga w Jego istocie, zatem nie jest nauką o Bogu w sensie właściwym, co wyklucza, by była ona nauką podrzędną względem innej nauki (nauki zbawionych lub nauki Boga)³².

Szkot zwraca także uwagę, że przy bliższym spojrzeniu na relację nauki podrzędnej do nauki nadrzędnej należy przyjąć, że w sensie właściwym nie odwołują się one do tych samych wniosków poznawczych i w efekcie nie mówią o tych samych prawdach. Innymi słowy, prymarnie są one innymi naukami i pozostają względem siebie autonomiczne. Dzieje się tak dlatego, że wnioski sformułowane w nauce nadrzędnej muszą być zarazem zasadami w nauce podrzędnej, a więc w ramach obu tych nauk pełnią zupełnie inne funkcje: w nauce podporządkowującej są wnioskami, a w nauce podporządkowanej – jej zasadami. Obserwacja ta wywołuje konsekwencje w teologii możliwej dla człowieka ujętego w jego ziemskim bytowaniu, ponieważ prymarnie i zasadniczo rozumiana jest ona jako wiedza o tym samym, co nauka zbawionych, choć należy podkreślić, że nie jest wiedzą o wszystkich treściach, jakie poznają zbawieni. Jeśli więc chodzi o podporządkowanie jednej nauki (teologii) drugiej nauce (wiedzy zbawionych) w rozumowaniu Tomasa z Akwinu wyłania się, zdaniem Szkota, trudność. Akwinata podkreśla zależność teologii możliwej dla ludzkiego intelektu od artykułów wiary, przyjmując jednak zarazem, że nauka zbawionych udziela ludzkiej teologii zasad, łamie podstawową zasadę, gdyż zaczerpnięte z nauki zbawionych prawdy w teologii ludzkiej są zasadami, a w samej nauce zbawionych zasadami nie są, w tej ostatniej bowiem pozostają wnioskami. W każdej z nauk odgrywają więc inną rolę, a to zmusza, by inaczej spojrzeć na zależność tych nauk. Zdaniem Szkota, brak tu przesłanek, które w sposób pewny wskazy-

³² „Quaecumque continentur virtualiter in aliquo subiecto, primo pertinent ad illam scientiam quae considerat subiectum illud sub illa ratione sub qua omnia illa virtualiter continet. Sed omnia per se cognoscibilia de Deo continentur in ipso virtualiter sub ratione deitatis. Ergo de Deo sub illa ratione non est nisi ista unica. Constat quod theologia quam nos habemus non est de Deo sub ratione deitatis in se, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 2, 132. W Add. M. (q. 2, 132) nieco inaczej ujęty jest końcowy wniosek: „Et ideo nihil est dicere quod de Deo sub ratione deitatis potest esse scientia aliqua, et tamen quod theologia quam nos habemus non sit sic de Deo, nam unum sequitur ad aliud, cum de Deo non possit esse nisi unica scientia, ut probatum est”. W wersji 1B brak tego argumentu, podobnie jak w wersji 1C.

wałyby na podporządkowanie ludzkiej nauki o Bogu nauce zbawionych. Należałoby raczej przyjąć, że brak między nimi jakiegoś ścisłego związku – w tym przypadku zależności opartej na nadrzędności i podrzędności – a jeśli jakikolwiek związek istnieje, to przybiera postać związku niekoniecznego, zatem nie sposób na podstawie takiej zależności budować – jak czyni to Akwinata – uwarunkowania ludzkiej teologii³³.

Szkot precyzuje swe stanowisko. Przypuśćmy bowiem, że jakiś człowiek na podstawie lektury pięciu dzieł z dziedziny geometrii przyswoił sobie pewien zakres wiedzy geometrycznej. Ktoś inny z kolei zdobył wiedzę geometryczną zawartą w dziesięciu dziełach z tej dziedziny. Szkot zauważa w związku z tym, że gdy porównamy zdobytą przez każdego z nich wiedzę, wcale nie musimy przyjąć, że wiedza geometryczna znawcy pięciu dzieł z geometrii jest podrzędna względem wiedzy geometrycznej znawcy dziesięciu dzieł. Liczba przeczytanych dzieł nie ma tu nic do rzeczy i nie przyczynia się do powstania relacji nadrzędny – podrzędny. Zdaniem Szkota, podobnie jest z Bogiem i wiedzą o Nim. Jeżeli odwołamy się do jakichkolwiek twierdzeń o Bogu, na przykład że „Bóg występuje w trzech Osobach i jest zarazem jeden”, to ludzka wiedza o Bogu trójjedynym nie będzie w jakikolwiek sposób podporządkowana wiedzy, którą mają zbawieni. Człowiek *pro statu isto* trójjedyność Boga może pojąć bez odwoływania się do nauki zbawionych lub nauki Boga i mimo że teologia ludzka jest bardziej ograniczona od nauki zbawionych (relacja między nimi jest taka, jak w przykładzie z książkami o geometrii), nie prowadzi to do wniosku, iż jest ona nauce zbawionych podporządkowana. Teologia ludzka może działać autonomicznie, ponieważ bada treści wiary przekazane człowiekowi-pielgrzymowi w Objawieniu i stara się je zgłębić w takim stopniu, w jakim to możliwe³⁴.

Poza tym – według Szkota – w sensie istotowym przyczynami nauki są przedmiot i intelekt, lub też warunkowo nauka zależy od czegoś, co istotowo odnosi się do przedmiotu i intelektu. Wiedzę o tym, że Bóg jest jeden w trzech Osobach, człowiek-pielgrzym zdobywa dzięki Objawieniu, wiedza, którą mają zbawieni, na przykład na temat trójjedyności Boga, nie jest przy-

³³ „Item, scientia subalternans et subalternata non sunt primo de eisdem veritatibus praecise nec conclusionibus scitis, quia conclusiones scientiae subalternantis sunt principia subalternatae. Sed theologia nostra est primo de eisdem de quibus est scientia beatorum, licet forte non de omnibus illis. Sed hoc non facit quod ei subalternetur”. Rep. 1A, prol., q. 2, 133. Por.: „[...] scientia subalternans et subalternata non sunt primo et praecise de eisdem. Sed scientia nostra et beatorum sunt primo et praecise de eisdem, quia id quod videt viator obscure, videbit in partia clare”. Rep. 1B, prol., q. 3, 133; „Scientia subalternans et subalternata non sunt de eisdem scitis primo. Sed eadem sunt primo scita et nota beatis et nobis, quia primi conceptus de Deo formales, ergo etc.”. Rep. 1C, prol., q. 2, 133.

³⁴ „Si enim unus sciat decem libros geometriae et alius quinque, non propter hoc scientia scientis quinque subalternatur scientiae scientis decem. Similiter est in proposito, ut quod Deus est trinus et unus, et aliis convenientibus illi deitati in quantum deitas. Ergo haec scientia nostra non est subalternata scientiae Dei et beatorum”. Rep. 1A, prol., q. 2, 133. Zaznacza się tu tendecja do tego, co Gilson nazywa racjonalizacją. Zob. E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 44.

czyną istotową teologii ludzkiej, ponieważ nie spełnia dwóch podanych tu warunków nauki, to znaczy nie mieści się w mocy (potencji) intelektualnego poznania człowieka *pro statu isto* oraz nie stanowi przedmiotu ludzkiego poznania³⁵. Człowiek-pielgrzym wie, że Bóg jest w trzech Osobach, zyskuje na drodze Objawienia, zatem to, co poznane przez zbawionych, nie jest przyczyną ludzkiej nauki o Bogu, ponieważ przyczyna ta musi się mieścić w granicach zdolności poznawczych ludzkiego intelektu w ziemskim stanie bytowania człowieka. Z takiego rozumowania Szkot wyprowadza wniosek: „Taka nasza nauka nie zależy od nauki zbawionych według [zależności – J.S.] nauki podporządkowanej i podporządkowującej, i w konsekwencji nie sposób twierdzić, że ktoś zna teologię, ponieważ jej zasady [pryncypia – J.S.] są znane dzięki wiedzy zbawionych. Na podobnej zasadzie zakładałbym, że znam geometrię, gdyż wierzę tobie, a ty znasz geometrię, mam więc [wiedzę – J.S.] geometryczną”³⁶.

Szkot zatem naukę-wiedzę opartą istotowo na dwóch przyczynach: przedmiocie i intelekcie, wiedzę, w której poznanie ma charakter intelektualny (do takiego poznania zalicza Szkot także poznanie zmysłowe, ponieważ jako poznanie jest ono procesem intelektualnym³⁷), odróżnia od nauki-wiedzy, którą o Bogu mają zbawieni. Z tego powodu badanie ludzkiej nauki o Bogu nie daje przesłanek, by uznać, że jest ona podporządkowana w sposób, jaki chce Tomasz, nauce zbawionych³⁸.

Szkot wzmacnia swą krytykę Tomaszowej koncepcji, odwołując się do jeszcze innego argumentu. Zakłada bowiem, że jeśli ktoś zapoznał się z nauką podrzędną, jest zdolny, używając tego samego aparatu poznawczego, zapoznać się także z nauką nadrzędną i na odwrót: ktoś, kto poznał naukę nadrzędną, może również posiąść naukę podrzędną. Jednak w rozważanym przypadku warunek taki nie zachodzi. Szkot zauważa bowiem, że stan wizji uszczęśliwiającej jest poznaniem Boga „wprost”³⁹ – i tego dostępują zbawie-

³⁵ „Item, scientia non dependet ab aliquo essentialiter ut a causa nisi ab objecto et ab intellectu, vel saltem ab illis quae habent causalitatem respectu eius essentialiter. Sed notitia beati quam habet de Deo trino et uno non est causa essentialiter theologiae nostrae, quia nec potentia intellectiva nostra nec objectum cognitum a nobis”. Rep. 1A, prol., q. 2, 134. W Add. M. brak argumentów 134–135, czytamy za to (q. 2, 133): „Alia tria argumenta fecit contra hanc opinionem, quae habes in tertio libro dist. 24”. W wersji 1B brak argumentu 134, podobnie w wersji 1C.

³⁶ „Et sic scientia nostra non dependet a scientia beati ut subalternata a subalternante, et per consequens non dicitur aliquis scire theologiam, quia principia eius sunt scita a beato; immo esset simile ac si diceretur »scio geometriam, quia credo te sciente geometriam habere geometriam«”. Rep. 1A, prol., q. 2, 134.

³⁷ Zob. cały rozdział w pracy Gilsona pt. *La connaissance intellectuelle* (E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 511–573).

³⁸ Przykłady, że rozumem naturalnym nie można przeniknąć nauki zbawionych, zob. ibidem, s. 54–55. O. Todisco ujmuje to krótko: „La logica della »ratio pro statu isto« non la »logica fidei«”. O. Todisco: *Duns Scot...*, s. 126.

³⁹ Chodzi tu o poznanie Boga „twarzą w twarz”. Jest to poznanie w stanie wizji uszczęśliwiającej, o którym pisał już św. Paweł, a przywoływał św. Augustyn. Mowa jest o *Pierwszym Liście do Koryntian* (13, 12). Por., jak pisze o tym E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 551.

ni. W takim stanie jednak nie ma wiary w Boga – wiary, która jest konieczna dla człowieka-pielgrzyma, zatem brak podstaw teologii dostępnej człowiekowi ujętemu w ziemskim bytowaniu. Teologia ta bowiem jest nauką objawioną, to znaczy zasady swe czerpie z wiary, i na tym Akwinata opiera subordynację. Szkot zaprzecza, podkreślając, że człowiek *pro statu isto* nie może przeniknąć nauki zbawionych, nie ma ku temu zdolności. Dlatego nauka zbawionych nie może być nauką, która podporządkowuje sobie naukę o Bogu zdobytą mocą intelektu pielgrzyma, jest bowiem nauką doskonałą, nieprzystającą do tego, co człowiek w ziemskim stanie bytowania może wiedzieć o Bogu⁴⁰.

Argument poparł Szkot dowodem. Przekonuje najpierw, że znając naukę podporządkowaną, można poznać naukę podporządkowującą. W ramach tej pierwszej w procesie poznania dochodzi się w formie wniosków do zasad, jako skutków dowodzenia. Zasady te do nauki podporządkowanej wnosi nauka podporządkowująca, zatem siłą rzeczy w jej ramach można je poznać i wskazać za pomocą rozumowania *propter quid*. Wniosek jest taki, że poznając w nauce podporządkowanej jako wnioski jej zasady, zapewnia się tym samym możliwość poznania ich również w nauce wyższej, choć już inaczej, to znaczy w sensie poznania ich istoty za pomocą dowodzenia od przyczyny do skutku. Według Szkota mechanizmu tego nie da się jednak zastosować w odniesieniu do relacji teologii ludzkiej i nauki zbawionych. Człowiek bowiem w obecnym stanie bytowania ma do dyspozycji dwojake poznanie. Intelekt może coś poznawać wpierw i w poznaniu niezmieszanym, i w ten sposób poznaje na przykład inteligibilia w ramach metafizyki, tak poznaje intelekt „byt” (*ens*), który jawi się człowiekowi jako pierwszy przedmiot poznania. Ponadto można poznawać coś także zmysłowo, lecz wtedy lepiej poznawane jest to, co późniejsze, czyli byty stworzone. Krótko mówiąc, intelekt ludzki poznaje coś *a priori* i w terminach niezmieszanych, oraz *a posteriori* za pomocą zmysłów, lecz wtedy w terminach zmieszanych. Przykładając teraz te typy poznania do teologii ludzkiej i nauki zbawionych, ujawnia się sprzeczność. Byłoby bowiem tak, że nauka o Bogu wyniesiona z nauki podporządkowanej (czyli teologii ludzkiej) dawałaby przesłankę do poznania Boga charakterystycznego dla nauki podporządkowującej. Wydaje się to jednak niemożliwe, ponieważ jak zauważa Szkot, doszłoby do sytuacji, w której jedna i ta sama osoba istniałaby w dwóch wykluczających się stanach: jako

⁴⁰ „Item, omnis habens scientiam subalternantem stante illa potest habere scientiam subalternatam, et e converso, habens subalternatam potest habere stante illa scientiam subalternantem. Sed habens scientiam beatorum ut visionem de Deo non potest habere fidem de Deo nec theologiam nostram. Ergo haec non subalternatur illi”. Rep. 1A, prol., q. 2, 135. Por.: „Item, habens scientiam subalternatam stante illa potest habere subalternantem et e converso. Quia habens principia stantibus illis potest cognoscere conclusiones deducendo. Ulterius et habens scientiam conclusionis stante illa scientia potest ulterius per resolutionem devenire ad cognitionem principiorum”. Rep. 1B, prol., q. 3, 135.

człowiek-pielgrzym, ograniczony ziemskim bytowaniem, a zarazem jako ktoś, kto tu na ziemi osiąga stan wizji uszczęśliwiającej, zastrzeżonej dla zbawionych, zatem sam jest już zbawiony! Zdaniem Szkota, przemawia to przeciwko rozpatrywanemu związkowi ludzkiej nauki o Bogu z właściwą nauką o Nim⁴¹. Pogląd Tomasza wydaje się zatem nie do utrzymania.

Argumenty Szkota przemawiają zarazem za przyjmowanym przezeń założeniem istnienia różnorodnej wiedzy o Bogu: teologii w ramach zdolności poznawczych człowieka *pro statu isto*, to znaczy teologii dla nas, oraz właściwej teologii samej w sobie, pozostającej poza zasięgiem człowieka, której przedmiotem jest istota Boga.

Pogląd Henryka z Gandawy

Inną rozważaną przez Szkota koncepcją dotyczącą naukowego statusu teologii jest propozycja Henryka z Gandawy. Jak już wspomniano, stanowisko Henryka bardzo mocno oddziało na ton dyskusji o teologii w środowisku paryskim na początku XIV wieku, a więc w czasie, gdy Szkot prowadził tam wykłady⁴². Henryk głosił pogląd, że człowiek *pro statu isto* może mieć wiedzę o prawdach samych przez się, które odnoszą się do Boga ujętego w pełni boskości. Nie osiąga jej jednak światłem wiary lub światłem chwały, jak czynią to zbawieni, lecz za pomocą czegoś pośredniego, usytuowanego pomiędzy wizją Boga zbawionych, której człowiek na ziemi nie ma, a Objawieniem, które nie wystarcza do osiągnięcia pełnej wiedzy o istocie Boga⁴³.

⁴¹ „Quia sciens subalternatam scientiam potest naturaliter scire subalternantem, quia principia subalternantis sunt priora, et in intelligibilibus priora et confusa sunt nobis notiora et prius nota, secundum Avicennam 1. Metaphysicae: Ens est nobis primo notum. In sensibilibus e converso, quia ibi posteriora sunt nobis magis nota. Ergo habens hanc scientiam subalternatam de intelligibili potest naturaliter habere scientiam subalternantem tamquam priorem naturaliter. Sed hoc falsum est, quia tunc esset viator et comprehensor”. Rep. 1A, prol., q. 2, 135. Por.: „Sed impossibile est quod aliquis simul sit viator et comprehensor. Nam aequaliter repugnant clarum et minus clarum sicut clarum et obscurum, sicut aequae sunt impossibilia albedo et rubedo sicut albedo et nigredo”. Rep. 1B, prol., q. 3, 135; „[...] habens scientiam subalternatam potest ea stante acquirere subalternantem et e converso. Ergo stante scientia nostra in via posset haberi clara visio, quod falsum est, et e converso cum visione scientia aenigmatica”. Rep. 1C, prol., q. 2, 135.

⁴² Mocno akcentuje to S.D. Dumont: *Theology as a Science...*, s. 585. Por. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 537.

⁴³ „Alia opinio est quod a viatore potest haberi scientia de veritatibus per se scibilibus de Deo sub ratione deitatis, non tamen in lumine fidei nec gloriae, sed quodam lumine medio”. Rep. 1A, prol., q. 2, 139. Por.: „Tertia opinio ponit quod veritates scibiles de Deo sub ratione deitatis possunt perfecte haberi a viatore per lumen medium inter lumen fidei et gloriae. Quia lumen fidei non sufficit ad certam scientiam, nec lumen gloriae habetur a viatore; ergo oportet quod per lumen me-

Henrykowe „światło pośrednie” między wiarą a wizją Boga w niebie swymi źródłami sięga tradycji augustyńskiej. Święty Augustyn w dziele *O Trójcy Świętej* pisał o wiedzy-mądrości jako o czynniku w pewnym sensie stymulującym i umacniającym wiarę: „Przypisałem jej [tj. wiedzy – J.S.] wtedy oczywiście nie wszystko, co może być przedmiotem wiedzy ludzkiej [...], ale jedynie to poznanie, które rodzi, karmi, broni i zasila zbawienną wiarę, do prawdziwego szczęścia prowadzącą. Wielu wiernych nie posiada tej wiedzy, mimo że ich wiara jest bardzo mocna. Istotnie, różna to rzecz po prostu wiedzieć, w co człowiek ma wierzyć, by osiągnąć szczęśliwe życie, to jest żywot wieczny, a co innego wiedzieć, w jaki sposób ta wiara ma być wielką pomocą dla wiernych i jak jej bronić przeciw niewiernym”⁴⁴. Także Ryszard ze św. Wiktora⁴⁵ w podobny sposób ujmował wartość mądrości dla umocnienia wiary. Według Ryszarda prawdy konieczne odnoszące się do Boga, to znaczy mówiące o jedności Jego istoty, bądź też o Osobach Boskich, można poznać i można mieć ich wyraźny obraz nie tylko za pośrednictwem samej wiary, lecz także za pomocą mądrości jako czynnika umacniającego i rozjaśniającego wiarę. Kolejnym ogniwem przedstawionej tu koncepcji mądrości jest Anzelm z Canterbury, którego poglądy wycisnęły decydujące piętno na stanowisku Henryka. Anzelm w świetle postulatów połączenia wiary z rozumem (sławne: *fides quaerens intellectum*) wskazywał, że intencją napisania głównych dzieł: *Monologionu* i *Proslogionu*, było to, by wszelkie wyrażone w nich prawdy o Bogu, przyjęte aktem wiary, rozważyć bez odwoływania się do autorytetów, lecz jedynie posługując się dowodzeniem po to, aby rozumowo wzmocnić wiarę. Ten postulat, to znaczy racjonalne umocnienie wiary, leży także u podstaw poglądu Henryka⁴⁶.

dium”. Rep. 1B, prol., q. 3, 139. Zob.: R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 537–538; E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 558; S.D. Dumont: *Theology as a Science...*, s. 587; H.A. Krop: *De status...*, s. 75. Pogląd Henryka przedstawiam w streszczeniu Szkota. Dotyczy to całego rozdziału. Henryka wykład koncepcji *lumen medium* znajdujemy w *Henricus Gandavensis: Summa quaestionum ordinarius* a. 13, q. 4 i 6. Ed. Paris 1520 (reprint – St. Bonaventure 1953), 1: 92 v–93 r; 94 r–95 v.

⁴⁴ Św. Augustyn: *O Trójcy Świętej...*, XIV, I, 3, 1037, s. 423–424. Szkot przywołuje dokładnie ten fragment. Dla lepszego ukazania, o jaki rodzaj wiedzy tu chodzi, można wskazać kilka wierszy wcześniejszych, w których Augustyn wyjaśnia rozumienie mądrości: „Rozprawiając o mądrości, podaję taką jej definicję: »Mądrość jest znajomością rzeczy Boskich i ludzkich«. Dlatego to sam stwierdziłem [...], iż i mądrością, i wiedzą można nazywać znajomość obu rodzajów rzeczywistości, to jest i rzeczy Boskich, i rzeczy ludzkich. Jednakże rozróżnienie przeprowadzone przez Apostoła w słowach: »Jednemu dostaje się [...] nowa mądrość, a innemu nowa umiejętność« (1 Kor 12, 8), zachęca nas do podziału tej definicji na dwie, nazywając właściwie mądrością znajomość rzeczy Boskich, a własne imię wiedzy zachowując dla spraw ludzkich”. Ibidem, s. 423.

⁴⁵ „Item, Richardus De Trinitate lib. 1 cap. 4. dicit quod non solum per fidem, sed rationibus necessariis veritates de Deo, ut unitas essentiae et trinitas personarum, promittit se ostensurum”. Rep. 1A, prol., q. 2, 141. Ryszard ze św. Wiktora przywołany jest w Add. M. (q. 2, 141) i w wersji 1C (tak samo). W wersji 1B brak argumentów 141–142. Zob. Richardus de St. Victore: *De Trinitate* 1, c. 4. Ed. J. Ribaillier. Paris 1958, s. 89.

⁴⁶ „Item, Anselmus Monologion 13 cap. dicit quod »duo opuscula mea, scilicet Monologion et Proslogion, ad hoc feci, ut certa ratione, non auctoritate, quae ad Deum pertinent manifestarem«”.

Jak referuje Szkot, Henryk zasadniczo przedstawia dwie racje przemawiające za swoim stanowiskiem. Stanowią one także oś rozważań, które podejmie sam Szkot. Najważniejszym punktem rozumowania Henryka jest skupienie uwagi nie tylko na przedmiocie poznania, ale również na dokonywanym przez poznający podmiot akcie poznania. Wychodząc z takiego założenia, pomijając przedmiot poznania i skupiając całą uwagę na samym akcie poznania, trzeba przyjąć, że człowiekowi w naturalny sposób przysługuje zdolność poznawania; w konsekwencji poznawane prawdy ujmuje on w terminach, które należą do tego, co poznawane w sensie koniecznym. Zdaniem Henryka, można zatem przyjąć, że przedmiot poznania człowiek z natury rzeczy ujmuje w terminach koniecznościowych. Przykładając teraz tę miarę do Objawienia, trzeba uznać, że człowiek treść Objawienia musi poznawać za pomocą właśnie takich koniecznościowych terminów, z czego Henryk wnioskuje, że ma poznawać treść-prawdę Objawienia na drodze naturalnej⁴⁷. Konieczne prawdy mogą być poznawane dwojako: albo pośrednio, albo bezpośrednio. Gdy są poznawane bezpośrednio, wówczas są poznawane pod warunkiem poznania ich terminów. Jeśli prawdy te są poznawane pośrednio, to skoro w naturalny sposób można poznać skrajne terminy sylogizmu, można zarazem znać termin pośredni między tymi terminami. Innymi słowy, w rozumowaniu sylogistycznym poznanie skrajnych terminów prowadzi do poznania terminu średniego⁴⁸. W takiej sytuacji, odnosząc termin średni do jednego ze skrajnych terminów, można poznać treść przesłanki w dwojaki sposób: albo pośrednio, albo bezpośrednio. Jeżeli bezpośrednio, to podobnie jak wcześniej, poznaje się właściwe terminy odnoszące się do tego, co poznawane. Jeżeli zaś poznanie następuje pośrednio, należy wskazać to, co warunkuje odniesienie terminu średniego do któregoś terminu

Rep. 1A, prol., q. 2, 142. Mamy tu do czynienia z nieścisłością, gdyż przytoczony cytat pochodzi z dzieła Anzelma pod tytułem *Epistola de Incarnatione Verbi*, rozdział 6 (ed. F.S. Schmitt 2: 20). Podaję za: John Duns Scotus: *The Examined Report of the Paris Lecture Reportatio 1-A. Latin Text and English Translation*. Eds. by A.B. Wolter and O.V. Bychkov. New York 2004, s. 57, przypis 158 (dalej cyt. jako *Reportatio*...). Co ciekawe, w wersji 1C i Add. M. cytat z Anzelma jest poprawny. Por.: „Item, Anselmus De Incarnatione cap. 13 dicit quod »duo opuscula mea, scilicet Monologion et Proslogion, ad hoc feci, ut certa ratione, non auctoritate, quae ad Deum pertinent manifestarem«. Talis est scientia”. Add. M., prol., q. 2, 142; „Item, Anselmus De Incarnatione 13. cap.: »Duo volumina mea« etc.”. Rep. 1C, prol., q. 2, 142.

⁴⁷ „Pro hac opinione sunt duae rationes. Prima est ista. Cuiuscumque necessarij terminos naturaliter apprehendimus, et illud possumus naturaliter cognoscere. Sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 2, 143. Syntetycznie stanowisko Henryka przedstawia S.D. Dumont: *Theology as a Science...*, s. 585–587. Por. Henricus Gandavensis: *Summa...*, a. 13, q. 3, arg. 2, 1: 91A.

⁴⁸ „Illa necessaria aut sunt mediata aut immediata. Si mediata, ergo cognoscuntur terminis cognitis. Si mediata, ergo cum naturaliter possumus cognoscere extrema, possumus cognoscere media inter illa”. Rep. 1A, prol., q. 2, 143. Por.: „Quia cuiuscumque necessarij scibilis possumus terminos apprehendere, possumus illud scire vel intelligere, sive sit mediatum vel immediatum. Sed scientia talis est necessaria et scibilis, cuius terminos possumus apprehendere, ergo etc.”. Rep. 1B, prol., q. 3, 143.

skrajnego. Proces poszukiwania takiego warunku prowadzi bądź do nieskończoności – co wydaje się nie do przyjęcia – bądź też do bezpośredniego ujęcia tego, co konieczne do zaistnienia takiego odniesienia. To ostatnie wydaje się możliwe, zatem pozwala Henrykowi uznać, że człowiek *pro statu isto* stoi w obliczu możliwości osiągnięcia poznania sytuującego się pomiędzy samą wiarą a czystym pozaziemskim oglądem istoty Boga⁴⁹.

Teraz Henryk odwołuje się do stanu, w którym różni uczeni i teolodzy, wierzący i niewierzący toczą dyskusje czy spory wokół kwestii związanych z Objawieniem, w tym dogmatów wiary. Jeśli bowiem ktoś, kto deklaruje się jako wierzący, toczy spór z kimś deklarującym się jako niewierzący, bądź też filozof toczy spór z teologiem, to bez wątpienia spór, który toczą, nie dotyczy tylko pustych nazw, lecz odnosi się do pojęć, tym samym więc musi mieć zakorzenienie przedmiotowe. A jeżeli toczy się spór – zauważa Henryk – to biorący w nim udział muszą mieć świadomość dotyczącą przedmiotu sporu i zarówno jeden, jak i drugi uczestnik sporu muszą tak samo ów przedmiot ujmować w pojęciu. Innymi słowy, spór o jakiś przedmiot możliwy jest tylko wtedy, gdy biorący udział w sporze spierają się o ten sam przedmiot. Gdyby było inaczej – twierdzi Henryk – wówczas oponenci nie mogliby toczyć z sobą sporu, ponieważ nie istniałby wspólny przedmiot, będący przecież jego podstawą. Tą wspólną płaszczyzną sporów jest znajomość przedmiotu, zatem podstawą spierania się jest zdolność każdego z jego uczestników do poznania spornego przedmiotu. Według Szkota wniosek z tego nasuwa się Henrykowi taki: należy przyjąć, że prawdy pozyskane dzięki światłu wiary człowiek ujęty w jego ziemskim bytowaniu może osiągnąć w jeszcze inny sposób, to znaczy za pomocą pośredniego między wiarą a oglądem zbawionych ponadnaturalnego poznania, co sprawia, że treści wiary mogą poznać wszyscy, inaczej bowiem nie byłoby tylu sporów i dyskusji wokół nich⁵⁰.

⁴⁹ „Coniungendo medium cum extremis, aut habentur praemissae mediatæ aut immediatæ. Si immediatæ, ut prius. Si mediatæ, procedatur coniungendo medium cum extremis, quousque veniatur tandem ad necessaria immediata, aut erit processus in infinitum”. Rep. 1A, prol., q. 2, 143.

⁵⁰ „[...] habens fidem et haereticus contradicens sibi non contradicunt sibi de nominibus tantum, sed de conceptibus, sicut patet de theologo et philosopho contradicentibus sibi de isto »Deus est trinus«. Ergo omnem conceptum quem habet unus habet alius, aliter non disputarent”. Rep. 1A, prol., q. 2, 143. Por.: „Cuiuslibet necessarii, cuius possumus apprehendere terminos, contingit esse scientiam. Sed Deus sit trinus et unus, quod tenemus fide tamquam de maxime intrinsecis Dei, est necessarium, et possumus terminos apprehendere, ergo etc. [...]. Quia illud necessarium aut est immediatum, et sic scitur apprehensis terminis; principia enim cognoscimus in quantum terminos cognoscimus. Aut est mediatum ita quod scimus illud esse mediatum, et tunc quaeram de illo quod est eius medium. Aut est immediatum, et sic sicut prius erit ei notum ex terminis suis et per ipsum erit primum cognitum. Si mediatum, procedam in infinitum, quod est inconveniens, vel veniam ad aliquid verum immediatum”. Rep. 1C, prol., q. 2, 143. Jak rozumieć tu Henryka, pisze Dumont: „The theologian, beginning with belief, burrows beneath the divine mysteries, as Henry described it, by means of definition, division, and demonstration. Such discursive investigation produces enough evidence so that what was previously held on faith alone is now known with sufficient clarity to warrant the status of true science. [...] Obviously, a theologian using natural methods cannot penetrate the mysteries of faith unless aided by supernatural illumination. This supernatural light, which

Druga przytoczona przez Szkota racja Henryka opiera się na ustaleniu charakteru przedmiotu poznania dla człowieka-pielgrzyma. Określa się taki przedmiot ze względu na bycie poznawanym. Henryk podkreśla bowiem, że zdolność poznawczą człowieka-pielgrzyma wyznacza to, co wzięte jako takie, jest możliwe i wyklucza niemożliwość. Innymi słowy, człowiek ma zdolność poznania tylko tego, co może znać (wiedzieć), natomiast nie poznaje tego, co niemożliwe do poznania. Biorąc zaś pod uwagę prawdy o Bogu jako takie, możliwe do poznania i ujmujące Jego istotę, Henryk wyraża przekonanie, że nie zawierają one niemożliwości ich poznania przez człowieka. Z czego wynika owo przekonanie? Według Henryka – z prostego faktu, że wszystko to, co wypływa z Boga i dotyczy Jego samego, jest prawdziwe, zatem jeśli pojawi się jakieś twierdzenie sprzeczne z prawdą płynącą od samego Boga, znaczy to, że jest ono fałszem. Jeśli zaś coś jest fałszywe, to musi zawierać błąd albo w swej materii, albo w formie. Skoro błądzi w formie, to – argumentuje Henryk – ludzki intelekt może bardzo precyzyjnie (bez jakiegokolwiek wątpliwości) owo coś przeanalizować i przekonać się o każdym kłamstwie (fałszu), gdyż może osiąść pełną i wystarczającą wiedzę odnośnie do mechanizmów powstawania takiego błędu. W przypadku błędzenia dotyczącego materii jest inaczej, ponieważ w takiej sytuacji człowiek może wiedzieć coś, co w sposób konieczny w sprzeczności z taką materią nie pozostaje⁵¹. Takie rozumowanie prowadzi – według Henryka – do potwierdzenia założonego wniosku: istnieje możliwość poznania tego, co samo w sobie zawiera zdolność bycia poznany i takiego poznania nie wyklucza. Przykładając tę miarę do prawd dotyczących Boga, trzeba przyznać, że prawdy te same w sobie taką możliwość zawierają, a więc dla człowieka-pielgrzyma są możliwe do poznania. Możliwe zaś jest to, o czym nie twierdzi się, że jest niemożliwe. Jeśli więc człowiek *pro statu isto* wie, że artykuły wiary żadną miarą nie są niemożliwe, to wie tym samym, że są możliwe. W tym jednak, co doskonałe, a takim czymś jest treść wyrażona w artykułach wiary, możliwość łączy się z koniecznością, po-

Henry said is between the *lumen fidei* of belief and the *lumen gloriae* of beatitude, came to be called simply *lumen medium*". S.D. Dumont: *Theology as a Science...*, s. 587. Podaję za: R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 538, przypis 2516. Por. H.A. Kropp: *De status...*, s. 76.

⁵¹ „Item, illud potest sciri a nobis esse possibile, de quo scimus et possumus scire quod ad ipsum non sequitur impossibile. Sed de omni veritate per se scibili de Deo possumus scire quod ad ipsam non sequitur impossibile, quia ex quo huiusmodi complexio est vera, omnis ratio in contrarium aut peccat in materia aut in forma. Si in forma, possumus scire quo peccato, quia certam artem habemus de qualibet fallacia. Si in materia, ergo possumus scire rationem non esse necessariam contra istam. Ergo etc.". Rep. 1A, prol., q. 2, 144. Por.: „[...] illud scimus esse possibile, ad quod scimus nullum sequi impossibile. Sed credita sunt huiusmodi. Quia ex quo sunt vera, non posset aliquod impossibile probari sequi nisi per rationem peccantem in materia vel in forma. Sed possibile est viatori scire talem rationem solvere. Ergo possibile est ipsum scire ad credita nullum sequi impossibile. Ergo possibile est quod sciat creditum esse verum". Rep. 1B, prol., q. 3, 144; „Illud est possibile, ad quod non sequitur impossibile. Cum ergo sciamus quod articulum fidei nullum sequitur impossibile, scimus illud esse possibile. Sed in perpetuis idem est necessarium et possibile. Ergo scimus illud esse necessarium". Rep. 1C, prol., q. 2, 144.

nieważ jeżeli prawdy wiary wykluczają niemożliwość, znaczy to, że muszą być konieczne. Zatem ostatecznie prawdy odnoszące się do Boga można poznać jako konieczne.

Przytoczoną rację Henryk umacnia autorytetem Arystotelesa, który dowodził, że dojście do prawdy rozwiewa wszelkie wątpliwości, jest bowiem ich rozwiązaniem⁵². Jeżeli więc człowiekowi udaje się obalić argument wytoczony przeciwko wierze, jest to zarazem dowód na to, że człowiek w swym ziemskim bytowaniu może poznać to, co przyjęte jest na wiarę⁵³. Reasumując, ze zdolności obalania argumentów przeciwko wierze Henryk wyprowadza możliwość poznania treści przyjmowanych na wiarę. To z kolei wskazuje zdolność poznania prawd, które we właściwy sposób (same przez się) przysługują Bogu ujętemu w pełni Jego boskości, a więc ostatecznie dowodzi także możliwości osiągnięcia wiedzy o Bogu za pomocą *lumen medium*; innymi słowy, wykazuje możliwość teologii jako nauki⁵⁴.

Argumenty Gotfryda z Fontaines przeciwko stanowisku Henryka

Przedstawione stanowisko krytyce poddał Gotfryd z Fontaines, wysuwając przeciwko niemu szereg kontrargumentów⁵⁵. Przede wszystkim Gotfryd

⁵² Zob. Arystoteles: *Metafizyka* III, 1, 995a 28–29. Tekst polski opracowali M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika. T. 1. Lublin 1996.

⁵³ „Confirmatur per dictum Philosophi 3. Metaphysicae dicentis quod veritatis adeptio est solutio dubitatorum. Ergo cum contingit nos solvere argumenta contra fidem, possibile est nos scire ea quae per fidem creduntur”. Rep. 1A, prol., q. 2, 144. Por.: „[...] per lumen naturale potest creditum sciri esse verum. Quia quod est in se scibile, si posset sciri ipsum esse verum, ipsum potest sciri. Sed creditum est in se scibile et potest a nobis per lumen naturale sciri esse verum. Quia nulla ratio potest probare ad ipsum sequi falsum nisi peccet in materia vel in forma, et quaelibet talis est solubilis a nobis per lumen naturale [...]”. Rep. 1B, prol., q. 3, 144; „[...] scio enim quod omnis syllogismus contra articulos peccat in materia vel in forma, et per consequens potest salvi et sic veritas inveniri [...]. Ille enim syllogismus aut peccat in forma et potest solvi per artem Elenchorum, vel in materia et sic assumit falsum. Aut est ergo falsum ex se tamquam primum falsum non conclusum ab alio, et sic apparet falsitas. Aut est conclusum per aliud, et hic aut peccat in materia vel in forma, et semper procedam donec veniam ad principium falsitatis”. Rep. 1C, prol., q. 2, 144.

⁵⁴ Zob.: „On one side was Henry of Ghent, who held that there is demonstrative or scientific knowledge of the truths of faith in the present life [...]. Put in other terms, the theologian can attain a knowledge of the objects of belief beyond that given in faith which is sufficiently clear and evident to be called scientific”. S.D. Dumont: *Theology as a Science...*, s. 585.

⁵⁵ Godefridus de Fontibus: *Quodlibetum* 8, q. 7, corp. In: *Les Quodlibets cinq, six et sept*. Ed. M. De Wulf, J. Hoffmans. [Les Philosophes Belges. T. 4]. Louvain 1914, s. 69–81. Krytykę Gotfryda przedstawiam w streszczeniu Szkota. Zob. też S.D. Dumont: *Theology as a Science...*, s. 588, głównie przypis 36. Autor ten zaznacza, że dyskusja między Henrykiem i Gotfry-

zwrócił uwagę na niespójność Henrykowej nauki o Bogu, która miałaby się opierać na ponadnaturalnym oświeceniu usytuowanym pomiędzy światłem chwały a światłem wiary. Owo *lumen medium* jest więc dla człowieka *pro statu isto* koniecznym warunkiem poznania istoty Boga. Gotfryd dostrzega tu jednak sprzeczność, ponieważ z jednej strony człowiek *pro statu isto* jest ułomny i niedoskonały, zatem ograniczony w zdolnościach poznawczych. Z drugiej strony według Henryka dany jest mu akt doskonałego ponadnaturalnego oświecenia. W konsekwencji w człowieku ujawniają się dwie wzajemnie wykluczające się sprawności (*habitus*): z natury w swym ziemskim bytowaniu zawsze musi pozostać niedoskonały, a tymczasem niespodziewanie zostaje z tego stanu wyzwolony ponadnaturalnym światłem udzielonym mu przez Boga. Człowiek więc w swej duszy musiałby mieć świadomość istnienia owego *lumen medium*, lecz takiej świadomości nie ma, ponieważ w naturalny sposób jest skazany na poznanie zmysłowe, a z niego do uświadomienia sobie ponadnaturalnego poznania (oświecenia) dojść nie sposób.

Zdaniem Szkota, Gotfryd zwraca uwagę, że człowiek w aktualnym ziemskim bytowaniu za źródło poznania ma zmysły, ponieważ wedle Arystotelesowskiej zasady „niczego nie ma w intelekcie, czego wcześniej nie byłoby w zmysłach”⁵⁶. Wiedzę (sprawność – *habitus*) więc człowiek nabywa, opierając się na aktualnie istniejących przedmiotach zmysłowych, i to dla niego jest poznanie doskonałe, ponieważ zmysły nigdy nie błędzą. Z kolei wiedza zdobyta za pomocą Henrykowego *lumen medium* musi być z założenia doskonała, gdyż dotyczy poznania Boga w Jego istocie. Porządki te w człowieku wzajemnie się więc wykluczają, człowiek *pro statu isto* z założenia jest ograniczony do sprawności dostępnych mu w tym stanie, czyli do poznania opartego na zmysłach i doświadczeniu. Zarazem przysługiwałaby mu sprawność ponadnaturalna, zatem przekraczająca jego ziemskie ograniczenia, oparta na poznaniu doskonałym i pewnym. Nic jednak w ziemskim stanie bytowania człowieka na to nie wskazuje, ponieważ gdyby tak było, człowiek musiałby wyzbyć się wszelkich wątpliwości dotyczących Boga, byłby bowiem w posiadaniu pewnej o Nim wiedzy. Gotfryd zauważa, że zwykła obserwacja naturalnego ziemskiego stanu skłania do innego wniosku: mamy do czynienia z sytuacją, w której teolog nie jest zdolny osiąść pewnej wiedzy (*habitus*) o Bogu za pomocą oświecenia pośredniego między światłem wiary i światłem chwały, gdyż nie potrafi wyzbyć się wszystkich wątpliwości

dem miała wtedy szczególne znaczenie: „Debate between Henry and Godfrey on the point seems to have been personal and acute. Doubtless Godfrey was among those »certain theologians in the faculty« whom Henry called the ruination of the church because they denied theology to be a true science and instead exalted philosophy. Godfrey found intolerable Henry's assertion that only those who already possed the *lumen medium* could see any evidence of it. According to Godfrey, Henry »claimed much but proved little« about his *lumen medium*”. Ibidem, s. 588–589.

⁵⁶ Zob. Arystoteles: *Analityki wtóre* II, 19, 99b 25–30. W: Idem: *Analityki pierwsze i wtóre*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa 1973.

związanych z poznaniem Boga. Według Gotfryda Henrykowe rozumowanie jest zatem błędne⁵⁷.

Jak referuje dalej Szkot, Gotfryd stanowisko swe oparł na analizie wewnętrznej i zewnętrznej aktu poznania. Człowiek bowiem, jeśli zdołał osiąść jakieś pewne zasady odniesione do Boga, to tylko dzięki ich „właniu” w jego duszę aktem wiary. Takie „wlane” zasady są pewne i wyraźne⁵⁸. Zwyczajny namysł nad tym, czym w istocie jest stan posiadania wiedzy, inaczej mówiąc, nad tym, co oznacza, że coś się wie, w rezultacie skutkuje uświadomieniem sobie, że wie się to, co się wie. Jeśli bowiem coś się wie, łączy się to z posiadaniem świadomości tego, że się wie. Gotfryd podkreśla, że podobnie jest z wiarą: każdy wierzący, jeśli zastanowi się nad tym, czym jest akt wiary, uświadomi sobie, że wie, iż wierzy. Zatem analiza wewnętrznej aktu świadomości daje dostateczną pewność (przeświadczenie), czym jest wiedza oraz czym jest wiara. I gdy z tego punktu widzenia przeanalizuje się istotę zasad teologii, wówczas trudno przyjąć, że ma się co do owych zasad wiedzę zdobytą za pomocą jakiegoś pośredniego ponadnaturalnego oświecenia. Nie sposób przyjąć za pewnik – a tak, zdaniem Gotfryda, czyni Henryk – że zasady nauki o Bogu człowiek osiąga dzięki aktowi poznania, który daje mu pewność odnośnie do tego, że je zna. Człowiek musi zasady te przyjąć wyłącznie aktem wiary, a wtedy wie, że dochodzi do nich dzięki zawierzeniu, a nie za pomocą jakiegoś ponadnaturalnego oświecenia⁵⁹.

Gotfryd zwraca także uwagę na fakt, że żaden z badaczy i znawców teologii nie utrzymuje, jakoby zasady teologii czerpało się z poznania tego, co istnieje poza duszą (intelektem). Innymi słowy, powszechna jest wśród teologów opinia, że pryncypiów teologii nie można się nauczyć. Jeśli tak jest

⁵⁷ „Inconveniens est habere habitus nobilissimos et latere nos, 2. Posteriorum. Et haec propositio, licet non sit vera de habitibus infusis et supernaturalibus quos per nullum actum in nobis exprimur, tamen vera est ut eam capit Philosophus contra Platonem, scilicet de habitibus qui habent evidentiam ex praesentia obiecti. Unde impossibile est aliquem habere habitum habentem evidentiam ex obiecto praesente et quod lateat. Sed unumquemque theologum latet se habere talem habitum de Deo in tali lumine, quia non potest exire in actum secundum huiusmodi habitum, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 2, 145. Por.: „Impossibile est in nobis esse habitum nobilissimum et latere nos. Sed nullus effectus ostendit hunc habitum esse in nobis, quia sic posset aliquis docere se habere hoc lumen. Consequens falsum, ergo [...]”. Rep. 1B, prol., q. 3, 145; „Licet ergo habitus infusi possent latere nos, quod tamen habitus cognitivus laterent nos est inconveniens. Quod autem istud lumen latet, patet a posteriori. Quia habitus cognitivus facit evidentiam obiecti et cogniti. Sed istud lumen non facit [...]”. Rep. 1C, prol., q. 2, 145.

⁵⁸ „De intrinseco, tum quia non potest aliquis viator huiusmodi principia considerare clare in aliquo lumine alio a lumine fidei; hoc enim quantumcumque magnus doctor confitetur in morte quod tantum articulos fidei credit nec in alio lumine ea videt”. Rep. 1A, prol., q. 2, 145.

⁵⁹ „Tum quia omnis sciens si reflectatur super suum actum, scit se scire, et omnis credens si reflectatur super actum credendi, scit se credere. Sed nullus scit se scire principia theologiae in tali lumine, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 2, 145. Por.: „[...] omnis sciens aliquid, si reflectatur super actum suum, scit se scire. Sed quantumcumque reflectatur sciens per illud lumen super actum suum, non scit illud lumen in se esse nec se scire per illud lumen [...]”. Add. M., prol., q. 2, 145. Zob. R. Hofmeister-Pich: *Der Begriff...*, s. 538–539.

i zawsze co do zasad przynależnych Bogu człowiek w ziemskim bytowaniu pozostaje w stanie niewiedzy oraz braku możliwości naturalnego przyswojenia sobie nauki o Nim, to nie zgadza się to z poglądem Stagiryty, który wskazywał, że wszystkiego, co mieści się w ramach nauki lub mądrości, można się nauczyć, ponieważ człowiek, w naturalny sposób posługując się intelektem, jest do tego zdolny. W przypadku teologii okazuje się to jednak niemożliwe, zatem jej zasady muszą być przyjęte wyłącznie na wiarę (aktem wiary)⁶⁰.

Inny argument przeciwko Henrykowi opiera Gotfryd na porównaniu stanu wiary ze stanem nauki. Względem tego samego przedmiotu intelekt nie może mieć wiary i jednocześnie pewności wynikającej z wiedzy. Innymi słowy, w jeden i ten sam przedmiot albo się wierzy, albo się go zna. Gdyby przyjąć inaczej – podkreśla Gotfryd – wówczas ludzki intelekt uwikłałby się w sprzeczność, ponieważ człowiek zarazem miałby o przedmiocie jasną i wyraźną wiedzę i takiej wiedzy by nie miał, gdyż przyjmowałby go również na wiarę, a wiara takiej jasnej i wyraźnej wiedzy intelektowi dać nie może. Ostatecznie – zdaniem Szkota – Gotfryd konstatuje, że człowiek, który w życiu doczesnym przyjmuje zasady teologii na wiarę, wierzy w te zasady i żadną miarą jednocześnie nie może mieć o nich wiedzy wynikającej z działania intelektu⁶¹. Sam Gotfryd zauważa jednak, że można argumentować za możliwością posiadania przez intelekt zarówno wiary w ten sam przedmiot, jak i wiedzy o nim, tłumacząc to tym, że wiarę należy tu rozumieć jako sprawność pośrednią (*habitus medius*), usytuowaną pomiędzy nauką a czymś, co można określić jako pogląd lub opinię. obrońcy takiego stanowiska – relacjonuje Gotfryd – podkreślają fakt, że choć pogląd lub opinia nie jest nauką, lecz jej przeciwieństwem i wyklucza się z nią, to jednak nie wyklucza się z wiarą⁶². Odpowiadałoby to stanowisku Henryka, ponieważ zasady odnoszące się do Boga są pewnymi prawdami objawionymi, a w najogólniejszym zarysie – według tradycji, do której Henryk się odwołuje – akt wiary jest wcześniejszy od aktu wiedzy, co najdobitniej wyraził w *Proslogionie* Anzelm z Canterbury: „Nie usiłuję, Panie, przeniknąć Twojej głębi, gdyż w żadnym razie nie przyrównuję do niej mego intelektu; pragnę jednak do pewne-

⁶⁰ „Hoc etiam patet de actu extrinseco. Quia nullus doctor quantumcumque excellens confitetur se scire huiusmodi principia, nec etiam potest alios docere ea, cum tamen scientis vel sapientis signum sit posse docere, 1. Metaphysicae”. Rep. 1A, prol., q. 2, 145.

⁶¹ „Item, fides et scientia de eodem obiecto et in eodem intellectu sibi repugnant, quia aliter idem obiectum eidem intellectui simul esset clarum et obscurum. Ergo cum fidelis viator de huiusmodi principia habeat fidem, nullo modo potest habere scientiam”. Rep. 1A, prol., q. 2, 146. Por.: „[...] scientia et credulitas de eadem re repugnant sicut clarum et obscurum et per consequens clarum et non clarum, quia minus repugnant fides et scientia quam scientia et opinio, non obstante quod inter scientiam et opinionem sit duplex contradictio et inter scientiam et fidem tantum una”. Rep. 1B, prol., q. 3, 146.

⁶² „Respondetur quod fides est habitus medius inter opinionem et scientiam, et licet opinio contradicat scientiae, non tamen fides”. Rep. 1A, prol., q. 2, 147.

go stopnia zrozumieć Twoją prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym zrozumiał. Albowiem i w to wierzę, że jeżeli nie uwierzę, nie zrozumieję”⁶³.

Gotfryd argumentuje przeciwko. Zwraca uwagę, że relacja opinii, wiary i nauki jest taka, że opinia wyklucza się z nauką z dwóch powodów: po pierwsze, budzi wątpliwość – można w nią wątpić, w naukę zaś nie; po drugie, opinia nie jest pewna (oczywista), a nauka pewnośc ma. Z kolei wiara z nauką wyklucza się tylko dlatego, że wiara nie ma owej pewnośc (oczywistośc) naukowej, zatem nie jest tak jasna, jak nauka. Rozróżnienie to jest ważne, gdyż na jego podstawie trudno proponowane twierdzenie uznać za prawdziwe. Nawet bowiem przy założeniu, że wiara jest *habitus medium* pomiędzy zwykłą opinią (poglądem) a nauką, nie sposób się zgodzić, iż w odniesieniu do tego samego przedmiotu można mieć w równym stopniu wiarę i wiedzę o nim, ponieważ jest między nimi zasadnicza różnica: o przedmiocie wie się w sposób pewny i oczywisty, można zarazem mieć o nim wiarę, która jednak nie jest tak jasna i oczywista, jak nauka⁶⁴.

Wniosek ten poparty jest przykładem: „Jeżeli filozof mający wiedzę, że Bóg jest jeden, zwraca się w stronę wiary i wierzy, że Bóg jest jeden, nie ma już wiedzy o jednośc [Boga – J.S.], którą miał wcześniej, ponieważ wyklucza się ona z wiarą odnośnie do tego samego przedmiotu. Jeżeli zaś wierząc, posiadzie wiedzę o Bożej jednośc, nie będzie miał już wiary odnośnie do takiej jednośc, ponieważ one się wykluczają”⁶⁵.

W obronie analizowanego stanowiska Henryka można jednak przywołać jeszcze jeden argument. Opowiadając się bowiem za jakimś pośrednim

⁶³ Anzelm z Canterbury: *Monologion. Proslogion*. Przeł. T. Włodarczyk. Warszawa 1992, *Proslogion*, rozdział 1, s. 144.

⁶⁴ „Contra. Tantum impossibilitatem facit una contradictio sicut multae. Opinio contradicit scientiae dupliciter, tum propter formidinem, tum propter non evidentiam. Econtra scientia est certa notitia et de objecto evidente. Fides autem contradicit scientiae unica contradictione, quia est cognitio non evidens et scientia est evidens. Ergo fides et scientia ita sunt impossibiles respectu eiusdem objecti sicut opinio et scientia, licet non tantis contradictionibus”. Rep. 1A, prol., q. 2, 147. Por.: „Non solum duplex contradictio repugnat sibi in objectis, sed etiam una. Inter opinionem autem et scientiam est duplex repugnantia, scilicet dubii et certi, visi et non visi, et ideo non stant simul. In fide autem respectu scientiae est una repugnantia, scilicet clari et non clari, ergo nec ista possunt simul stare”. Rep. 1C, prol., q. 2, 147.

⁶⁵ „Quia si aliquis philosophus sciens Deum esse unum convertatur ad fidem et credat Deum esse unum, non habebit scientiam de unitate quam prius habuit propter repugnantiam eius ad fidem circa idem objectum. Vel si fidelis factus habeat scientiam de unitate Dei, non habebit eiusdem unitatis fidem propter repugnantiam”. Rep. 1A, prol., q. 2, 147. W Add. M. (q. 2, 147) inaczej brzmi ostatnie zdanie: „Ergo similiter e converso, si fidelis aliquis per fidem credat aliqua de Deo et postea sciat ea, non habebit fidem de illis, ergo etc.”. Jeszcze inaczej czytamy w wersji 1C: „[...] si unus philosophus habens scientiam de Deo quod sit, si convertatur, non habebit fidem de hoc, et hoc solum propter repugnantiam fidei et scientiae. Ergo eadem ratione hic qui habet fidem, adveniente tali scientia amittet fidem. Cum ergo theologia sit de his quae fide tenemus, non poterit de his in nobis esse scientia propter repugnantiam istorum habituum”. Rep. 1C, prol., q. 2, 147. Ostatnie zdanie to ważna deklaracja.

oświeceniem intelektu człowieka-pielgrzyma umożliwiającym osiągnięcie nauki o Bogu, zasadniczo i przede wszystkim chce się wskazać, że teologia ludzka nie jest nauką we właściwym znaczeniu. Teologia nie jest nauką w ścisłym tego słowa znaczeniu, co jednak nie znaczy, że nauką w ogóle nie jest. Za naukowym charakterem teologii może przemawiać pogląd Arystotelesa, który głosił, że warunkiem istnienia nauki jest przedmiot, którym się ona zajmuje⁶⁶. Dlatego miejsce nauki w hierarchii nauk wyznacza szlachetność przedmiotu, a w przypadku teologii jej przedmiot – Bóg – jest szlachetniejszy, zatem i wiedza o Nim musi być wiedzą szlachetniejszą od innych nauk i co za tym idzie, także sprawnością pewniejszą od jakiejkolwiek innej sprawności⁶⁷. Daje to możliwość umocnienia wiary za pomocą ludzkiej teologii, a jeśli faktycznie tak jest, to musi być możliwe pośrednie oświecenie ludzkiego intelektu prowadzące do zyskania nauki o Bogu.

Gotfryd nie zgadza się z przedstawionym argumentem, wskazując, że gdyby zgodzić się na takie rozumowanie, trzeba by uznać, iż jedynie teolog ma możliwość pełnego korzystania z wiedzy o Bogu, gdyż może się w pełni nią posłużyć w umacnianiu wiary. To jednak wydaje się wątpliwe, można bowiem wysunąć kontrargument: jeżeli tak rozumiana teologia ma za swój przedmiot Boga i wiara również ma za swój przedmiot Boga, to między przedmiotem nauki a przedmiotem wiary nie może być żadnej różnicy, w obu przypadkach chodzi o ten sam przedmiot zarówno pod względem pewności, jak i stopnia szlachetności. Skoro zaś warunkiem ludzkiej nauki o Bogu jest pierwszeństwo aktu wiary, ponieważ jak stwierdził Anzelm z Canterbury, „wierzę, abym zrozumiał”, musi z tego wynikać, że najpierw trzeba uwierzyć, bo dopiero pod tym warunkiem wiedza może wiarę umocnić – nigdy na odwrót. Z tego powodu każdy wierzący (przyjmujący artykuł wiary) jest zdolny w takim samym stopniu umocnić wiarę, jak czyni to teolog. Nie zgadza się to więc z analizowanym stanowiskiem, które zdolność taką zastrzega wyłącznie dla teologa⁶⁸, a zarazem prowadzi do absurdu, po-

⁶⁶ Zob. Arystoteles: *Metafizyka...*, I, 2, 983a 1–8.

⁶⁷ „Item, sic arguentes concedunt quod theologia non est proprie scientia. Non tamen per hoc, ut dicunt, derogatur habitui theologiae, quia secundum Philosophum 1. Metaphysicae una scientia est nobilior altera, quia est de nobiliori subiecto et quia certior. Cum autem haec sit de Deo et firmissimam adhaesionem habeat, ipsa erit nobilior habitus quocumque alio, licet proprie non sit scientia, sed suasiones et probabilitates ad firmiter credendum inducit”. Rep. 1A, prol., q. 2, 148. Por.: „Ideo sic arguentes concedunt quod theologia non sit proprie scientia [...] quia cum secundum Philosophum una scientia sit nobilior alia, quia est de nobiliori subiecto et quia certior, theologia cum sit de nobilissimo subiecto et firmissimam certitudinem adhaesionis habeat, ipsa erit nobilior habitus quacumque alia scientia, quamvis proprie non sit scientia, sed persuasiones et probabilitates ad firmiter credendum inducit”. Add. M., prol., q. 2, 148.

⁶⁸ „Sed isti nimis vilificant theologos et theologiam, quia si aequale nobile obiectum habet theologia et fides, vetula habens fidem ita firmiter adhaeret articulis fidei sicut theologus. Ergo solum theologus habet opinionem ultra cognitionem vetulae, quod est inconveniens. Similiter, quod aliquis doctor propter unam auctoritatem Averrois, in qua deridet christianos de secta eorum, dimittat aliam

nieważ tym samym wiara nie byłaby wystarczającym warunkiem przyjęcia artykułu wiary, gdyż by go przyjąć, potrzebna byłaby wiedza o Bogu.

Stanowisko Szkota Krytyka poglądu Gotfryda z Fontaines

Prowadzona dyskusja służy Szkotowi za podstawę przedstawienia własnej koncepcji. Szkot lokuje swe stanowisko zasadniczo w opozycji do paryskich mistrzów – Henryka z Gandawy i Gotfryda z Fontaines, choć jak podkreśla na przykład Steven Dumont, Szkotowi bliższy jest mimo wszystko pogląd Henryka⁶⁹. W związku z tym w pierwszej kolejności krytykuje argumenty Gotfryda wysunięte przeciwko Henrykowi.

Szkot wskazuje, że odnośnie do jakiegoś przedmiotu nie jest wykluczone posiadanie zarówno nauki, jak i wiary. Najlepszym przykładem takiej możliwości wydają się apostołowie i święci, którzy przecież mieli i wiarę, i naukę o Bogu, zarazem więc wierzyli i wiedzieli coś o Nim⁷⁰. Na dowód przywołuje Szkot fragment *Ewangelii według św. Jana* (14, 8–10), w którym Chrystus na pytanie Filipa, gdzie jest Jego Ojciec, odpowiada, że Filip, widząc Chrystusa, widzi zarazem Jego Ojca, zatem w Synu realizuje się możliwość poznania Ojca, gdyż Ojciec i Syn są jednym⁷¹. Jedność ta to jedność istotowa⁷², dlatego Szkot stwierdza: „Tym samym, kto widzi jedną osobę, widzi też i drugą. Chrystus zatem widzący tę prawdę w Słowie pouczał – podobnie jak by pouczał Piotr, gdyby ją miał – przez terminy i twierdzenia, które propono-

opinionem quae innititur forte plus quam triginta auctoritatibus sanctorum, Augustini et aliorum, videtur magis deridendus quam tenens opinionem priorem”. Rep. 1A, prol., q. 2, 149.

⁶⁹ Zob.: „Although Scotus did not think Henry could sustain his own claim for a proper science of theology given his rejection of the intelligible species, he appears sympathetic to Henry’s position”. S.D. Dumont: *Theology as a Science...*, s. 590.

⁷⁰ „Concedo enim quod habens illum habitum experiatur se habere illum et quod non lateat ipsum qualem habitum habeat, ut sancti patres apostoli et prophetae et alii sancti qui fuerunt quasi montes in ecclesia [...]. Unde tales experiuntur se talem habere habitum tam considerando et intelligendo se scire illo habitu quam etiam exterius confitendo, non tamen docendo”. Rep. 1A, prol., q. 2, 150. Zob. E. Gils on: *Jean Duns Scot...*, s. 635 i następne.

⁷¹ „Philippo petenti a Domino quod ostenderet ei Patrem respondet: »Philippe, qui videt me, videt et Patrem meum«, et subiunxit medium demonstrationis, »quia ego in Patre et Pater in me est«. Rep. 1A, prol., q. 2, 151. Por.: „[...] Philippus dixit: »Christe Domine, ostende nobis Patrem« etc. Christus respondet: »Philippe, qui videt me, videt et Patrem meum«. Rep. 1C, prol., q. 2, 151.

⁷² „Quia enim ipse et Pater unum sunt secundum essentiam ac per hoc unus in alio per circumincessionem”. Rep. 1A, prol., q. 2, 151. Por.: „[...] ac si sic conclusisset: »Qui videt unam personam, necessario videt aliam existentem in ea per circumincessionem. Sed Pater sic est in me et e converso« etc.”. Rep. 1C, prol., q. 2, 151.

wał”⁷³. Zatem nauka o Bogu jest możliwa i człowiek w doczesnym stanie może doświadczać Boga, tak jak uczniowie Chrystusa, jak święci i prorocy. Ale nauka taka przysługuje tylko wybranym, upada zatem argument Gotfryda, że nie jest to nauka nabyta za pomocą jakiegoś pośredniego oświecenia, ponieważ są teolodzy, którzy takiej nauki nie mają. Szkot podkreśla, że jeśli teologom brak teologicznej wiedzy, nie wynika to – jak chce Gotfryd – z jej nieistnienia, lecz raczej z niedoskonałości intelektu niektórych ludzi. Zatem jakiś teolog dzięki specjalnemu oświeceniu intelektu może pozyskać wiele prawd właściwych (*veritates per se*), które odnoszą się do Boga ujętego w Jego istocie, choć nie ma możliwości pouczenia o nich innych, ponieważ ci inni nie są zdolni do przyjęcia tychże prawd z tego powodu, że sami nie doświadcniają specjalnego oświecenia⁷⁴. Argument Gotfryda za odrzuceniem możliwości specjalnego oświecenia nie wydaje się więc przekonywający.

Odnosnie do innego argumentu, w którym Gotfryd neguje możliwość posiadania o jednym przedmiocie jednocześnie wiary i nauki, Szkot odpowiada, że wcale tak być nie musi, ponieważ posiadanie wiary i nauki o tym samym przedmiocie wzajemnie się nie wyklucza. Uzasadnienie tej tezy jest następujące: ktoś, kto najpierw przyjął jakiś artykuł wiary, kierując się wiarą, może później na drodze dowodzenia zdobyć o nim wiedzę. Dzieje się tak dlatego, że wiara nie uniemożliwia nauki; podobnie na odwrót – nauka nie usuwa wiary. Obie te sprawności (jako *habitus*) mogą jednocześnie istnieć w jednej duszy i nie powoduje to sprzeczności⁷⁵. Należy jednak pamiętać, że nauka i wiara rządzą się innymi aktami poznania i pod tym względem zasada jednoczesności ich występowania w tej samej duszy-intelektcie przyjmuje inny kształt. Jeżeli bowiem – podkreśla Szkot – ktoś poznaje coś za pomocą aktu wiary, to wiarę o przedmiocie zdobywa wyłącznie aktem wiary i nauka o tym samym przedmiocie okazuje się nieprzydatna. Podobnie – w przypadku nauki: jeżeli intelekt poznaje coś za pomocą aktu intelektualnego poznania, to akt wiary nic nie dodaje do poznania przedmiotu komuś, kto wiedzę o nim zdobył za pomocą intelektu, wobec czego aktem wiary żadnej wiedzy

⁷³ „[...] ideo qui videt unam personam, videt et aliam. Christus ergo videns hanc veritatem in Verbo docuisset, sicut docuisset Petrus si habuisset eam, proponendo terminos et complexionem eius”. Rep. 1A, prol., q. 2, 151.

⁷⁴ „Quod autem alius non docetur, hoc est propter defectum luminis in intellectu eius. Licet ergo aliquis theologus in illo lumine sciat multas veritates per se scibiles de Deo, non tamen potest eas alios docere propter defectum luminis intellectus eorum”. Rep. 1A, prol., q. 2, 151. Por. „Constat autem quod istam demonstrationem clare videbat in Verbo anima Christi, et tamen Philippus hoc non potuit capere ut scitum, sed ut creditum. Sic non est inconveniens quod sanctis, maxime primis a quibus ecclesia et fides est publicata, aliquod lumen infuderit Deus, in quo veritates fidei certissime sciebant et tenebant. Id tamen non potest, aut nos docere, quia id lumen non habemus”. Rep. 1C, prol., q. 2, 151.

⁷⁵ „[...] dico quod fides et scientia respectu eiusdem obiecti non repugnant. Nam aliquis credens aliquem articulum per fidem, potest post eundem articulum scire per demonstrationem, quia fides non destruit scientiam nec e converso in quantum habitus sunt simul possunt esse in anima”. Rep. 1A, prol., q. 2, 152.

taki ktoś nie osiąga. Jedno więc nie zakłada drugiego: wiara – nauki, a nauka – wiary. Szkot podkreśla, że w przypadku jednej duszy akt wiary i akt nauki w odniesieniu do tego samego przedmiotu wykluczają się wzajemnie, to znaczy w jednej duszy nie może jednocześnie istnieć identyczna wiara i nauka odnośnie do jednego przedmiotu, jednak – co ważne – nie wykluczają się obie te sprawności. Może zatem w jednej duszy istnieć jednocześnie sprawność (*habitus*) wiary i sprawność (*habitus*) wiedzy dotyczące jednego przedmiotu, pomimo że każda z tych sprawności – jeżeli należy odpowiednio do wiary i do wiedzy – ma przypisany wyłącznie sobie właściwy (istotowy) akt w odniesieniu do tego przedmiotu⁷⁶. Gwoli potwierdzenia stanowiska Szkot odwołuje się do przykładu Chrystusa i Jego sposobu poznania. Chrystus, jako Bóg i człowiek jednocześnie, odnośnie do pewnych prawd musiał mieć wiarę i naukę, jako Bóg miał bowiem doskonały ogląd, naukę zaś osiągał dzięki pracy intelektu. Trudno więc, zdaniem Szkota, zgodzić się z poglądem – a taki pogląd jest konsekwencją stanowiska wykluczającego obecność w tej samej duszy nauki i wiary odnośnie do jednego przedmiotu – że duszę Chrystusa wypełniała tylko jedna wiedza odnosząca się do pewnych prawd. Jeżeli bowiem akceptuje się taki pogląd, to przyjmuje się zarazem, że wiara i nauka jako przeciwieństwa zakładają odwrotne racje, to znaczy wiedza opiera się na tym, co jasne i wyraźne, a wiara, jako jej przeciwieństwo, na tym, co niejasne (zakryte) i niewyraźne. Takie dwa wzajemnie wykluczające się przeciwieństwa nie mogą jednak istnieć jednocześnie w tym samym miejscu, zatem albo coś jest uchwytnie jasno i wyraźnie, albo niejasno i niewyraźnie. Pośredniej drogi nie ma. Ale Szkot zwraca uwagę, że nie wyklucza to do końca istnienia przeciwieństw możliwych w tym samym przedmiocie pod tym samym względem, to znaczy w relacji: jasno – niejasno, na podstawie czego można przyjąć, że coś „jest jasne” i zarazem „nie-jasne”. Taka sytuacja zachodzi na przykład wówczas, gdy twierdzi się, że coś jest „jasne” i „mniej jasne”. Wtedy bowiem to, co mniej jasne, można określić jako niejasne w stosunku do tego, co jasne, zatem wniosek jest uzasadniony. Reasumując, w duszy Chrystusa w odniesieniu do jednego przedmiotu istnieją różne wzajemnie niezgodne wizje (poznania – *visiones*), czyli poznanie Słowa i poznanie we właściwym sobie rodzaju⁷⁷.

⁷⁶ „Sed non inclinatur actualiter credentem in obiectum per actum suum, si habeat scientiam talis obiecti. Nec e converso, si exeat in actum credendi per fidem respectu talis obiecti et simul habeat habitum scientiae respectu talis obiecti, non potest exire in actum sciendi, quia actus repugnant, etsi non habitus, licet uterque habitus quantum est ex parte sui habeat essentialem inclinationem in actum suum respectu eiusdem obiecti”. Rep. 1A, prol., q. 2, 152.

⁷⁷ „[...] non video quomodo salvant scientiam alicuius veritatis animae Christi in Verbo, et in proprio genere. Nam si propter hoc non possunt simul stare scientia et fides respectu eiusdem obiecti, quia inclinant sub oppositis rationibus scilicet clari et obscuri, cum circa idem obiectum sint etiam istae rationes impossibiles »clarum« et »minus clarum« sicut »clarum« et »obscurum«, sequitur quod in anima Christi respectu eiusdem obiecti sint visiones impossibiles, scilicet visio in Verbo et visio in genere proprio”. Rep. 1A, prol., q. 2, 154. Por. fragment poprzedzający (ibidem,

Poza tym – podkreśla Szkot – Gotfryd myli się także w rozumieniu relacji opinia – wiara – nauka, gdyż zdaniem Szkota, opinia nie odnosi się do tego samego przedmiotu, co wiara i nauka. Opinia bowiem tyczy przedmiotu, co do którego nie ma i nigdy nie będzie pewności, dlatego ktoś opierający się tylko na opinii nigdy pewności nie ma. Inaczej jest w przypadku wiary i nauki, one bowiem dotyczą przedmiotu absolutnie pewnego. Opinia więc stoi w sprzeczności zarówno z wiarą, jak i z nauką⁷⁸. Jak jednak wiara i nauka osiągają pewność? Co do nauki Szkot wykazuje, że jej przedmiot jest pewny, ponieważ dowodzi się go wedle ścisłych reguł opartych na żelaznych zasadach logicznych, a przesłanki wyprowadzenia dowodu zawarte są w samym przedmiocie. Wiara również ma pewny przedmiot, gdyż dowodzi się go, odwołując się do autorytetu. Szkot przyznaje tym samym, że przedmiotowi wiary można dowieść, chociaż dowód nie jest tu wyprowadzony w ten sam sposób i na podstawie tych samych przesłanek, jak w nauce⁷⁹.

Całość przedstawionej argumentacji jest Szkotowi potrzebna do odrzucenia wniosku dotyczącego wiary, który przyjął Gotfryd, mianowicie: jeśli przedmiot wiary nie może być dowiedziony – nie daje się bowiem wtłoczyć w typ dowodzenia, którym posługuje się nauka – to przedmiotowi wiary nie można udowodnić, a zatem istnienie nauki i wiary w jednym intelekcie w odniesieniu do tego samego przedmiotu jest wykluczone. Szkot uznaje taki wniosek za nieprawdziwy. Dowodzenie w sferze wiary oparte na autorytecie i dowodzenie naukowe oparte na naturalnych (realnych) przesłankach nie muszą się wykluczać wzajemnie, są bowiem dowodzeniem pewnym, a różnią się wyłącznie sposobem dowodzenia.

Upada także argument, że skoro przedmiot wiary nie zostanie dowiedziony za pomocą procedury stosowanej w ramach nauki, to w ogóle nie jest do-

153): „Quod autem habitus simul possunt stare in anima respectu eisdem obiecti, patet, quia species essentialius respiciunt obiecta quam habitus, cum immediatius gignantur ab eis, et etiam quia species magis repraesentant obiecta quam habitus. Sed species contrariae possunt simul stare, ergo et habitus contratio modo inclinantes in idem obiectum”. W Add. M., q. 2, 153 czytamy: „Item, species obiectorum essentialius respiciunt obiecta quam habitus, in quantum species et non habitus repraesentant obiecta. Ergo si species contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed possunt simul esse, eadem ratione et habitus inclinantes sub oppositis rationibus possunt esse in eodem intellectu”. Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 539–540.

⁷⁸ „Opinio non stat cum fide, quia habet obiectum nullo modo certum, et ideo opinans nihil habet certum. Sciens et credens habent obiectum simpliciter certum, et ideo opinio contrariatur vel contradictoriatur utrique”. Rep. 1A, prol., q. 2, 155. Por.: „Opinio autem non stat cum scientia propter duplicem contradictionem, tum propter formidinem, tum propter non evidentiam obiecti”. Add. M., prol., q. 2, 155.

⁷⁹ „Scientia enim habet obiectum certum et evidens ex evidentia obiecti, fides habet obiectum sibi certum et evidens ex auctoritate. Et sic obiectum fidei non est omnino non evidens, licet sit non evidens ex illo habitu qui est evidens ex evidentia rei et obiecti”. Rep. 1A, prol., q. 2, 155. Por.: „Obiectum autem fidei est credenti non evidens, obiectum scientiae est scienti evidens. Ergo propter contradictionem evidens et non evidens non stabit fides cum scientia. [...] fides habet obiectum non evidens ex illo habitu, quia solum habet evidentiam suam ex auctoritate revelantis et ut sic non evidens ex re, scientia vero habet simpliciter evidentiam ex habitu”. Add. M., prol., q. 2, 155.

wodliwy. Trudno bowiem z przyjętej tu i bez wątpienia pewnej przesłanki, że wiara nie posługuje się metodami dowodzenia stosowanymi w nauce, wyprowadzić z niepodważalną pewnością postawioną tezę. Wnioskowanie Gotfryda jest, zdaniem Szkota, błędne, i to zarówno w swej istocie, jak i ogólnie, gdyż wierze opartej na autorytecie przysługują wszelkie znamiona pewności, a więc odnośnie do tego samego przedmiotu wcale nie wyklucza się ona – jako sprzeczność – z nauką, która również jest pewna, choć pozostaje jej przeciwieństwem⁸⁰.

Pewność wiary wywiedziona z autorytetu opiera się faktycznie na rozumieniu tego, czym jest autorytet, a w tej kwestii Szkot zwraca uwagę na pewne wątpliwości, których należy być świadomym. Autorytet nie daje pewności przesłanek w takim znaczeniu, jak w przypadku rozumowania intelektualnego. Przedmiotem rozważań jest tu ich status. Przesłanki bowiem przyjmuje się z autorytetu, z nich wynikają wnioski, w które się wierzy, a nie te, które się zna. Szkot zauważa, że w tym sensie Gotfryd odrzuca pewność wiary, wskazując inny niż nauka sposób poznania jakiegoś przedmiotu. Gdy bowiem względem jakiegoś wniosku ma się tylko wiarę, a ta nie wyklucza wątpliwości będącej skutkiem odwołania się do autorytetu, wówczas nie ma bezwzględnej pewności, a to może postawić wiarę w skrajnej opozycji wobec nauki, która bezwzględną pewność zawiera i tym samym pozbawiona jest jakiegokolwiek wątpliwości⁸¹. Szkot jednak szczególnie mocno akcentuje wartość wiary opartej na autorytecie. Autorytet bowiem we właściwym znaczeniu stanowi źródło bezwzględnej pewności i zajmuje pozycję równą dowodzeniu naukowemu. Sens wiary polega na przyjęciu świadectwa, które przyjmuje się przez autorytet. Można zatem Szkotową intuicję dotyczącą autorytetu wyrazić następująco: podważenie jego pewności stawia pod znakiem zapytania samą wiarę, gdyż jeśli nie daje on pewności, to w konsekwencji pewności nie

⁸⁰ „Et ita nullo modo contradicunt nec etiam contrariantur nec opponuntur »esse ex objecto evidens« et »evidens ex auctoritate«, et ideo in argumento est fallacia secundum quid et simpliciter: »objectum fidei non est evidens ex habitu scientiae, ergo nullo modo evidens«. Est etiam fallacia consequentis per destructionem singularis: »non est Sortes, ergo non est homo«. Rep. 1A, prol., q. 2, 155. Por.: »Hic autem non est contradictio quod aliquid sit non evidens ex tali habitu et tamen simpliciter evidens ex alio habitu, quia non sequitur »non est evidens ex habitu fidei, ergo non est evidens«, sed est fallacia secundum quid et simpliciter». Add. M., prol., q. 2, 155; »[...] fides et scientia opponuntur, verum est sub ista ratione clari et non clari, tamen in fide est certitudo aliter quam in scientia ista et aliter in visione beata. [...] in fide autem ex habitu fidei cum consensu voluntatis, in theologia autem nostra certitudo ex habitu quodam quo intellectus assentit articulis fidei voluntate contradicente; et isto modo nulla est contradictio». Rep. 1C, prol., q. 2, 155; »[...] fides infusa est de claris in lumine supernaturali et non claris lumine naturali, scientia est de claris lumine naturali. Nunc autem clarum in lumine naturali et non clarum eodem lumine divino vel clarum lumine supernaturali non repugnant». Rep. 1B, prol., q. 3, 155.

⁸¹ „Ad secundum dicendum quod fides acquisita de aliqua geometrica conclusione, quia non excludit formidinem ex auctoritate cui innititur nec habet aliquam certitudinem infallibilem, ideo contradicit scientiae quae est notitia certa excludens omnem formidinem. Sed fides infusa ex auctoritate inmutabili cui innititur habet certitudinem infallibilem excludens omnem formidinem». Rep. 1A, prol., q. 2, 156.

zapewnia wiara, a co za tym idzie, wiara musiałaby szukać pewności w intelekcie, co podporządkowywałoby wiarę intelektowi. Tak jednak nie jest. Wiara wszak nie jest podporządkowana intelektowi. Sens wiary bezwzględnie polega na zawierzeniu; innymi słowy, na przyjęciu autorytetu bez wątpienia, więc wiara musi mieć oparcie w pewności. Tym samym wartość wiary jest podobna do wartości nauki: i jedna, i druga opierają się na pewności, choć trzeba podkreślić, że obie wynoszą pewność z różnych źródeł, są zatem różne, lecz nie jest to przesłanka wystarczająca do przyjęcia, że wzajemnie się wykluczają⁸².

Szkot znajduje więc uzasadnienie koegzystencji wiary i nauki w przypadku prawd teologicznych. Trudno bowiem wykluczyć, że ktoś najpierw przyjął na wiarę jakiś dogmat odnoszący się do Boga, a później to samo odkrył i poznał dzięki intelektowi na drodze demonstratywnej. Możliwa jest też droga odwrotna: najpierw intelekt poznaje jakąś prawdę przynależną Bogu, a później zaczyna się w nią wierzyć⁸³. Szkot wskazuje, że wszystko to jest możliwe i trudno doszukiwać się tu sprzeczności. Uzasadnia to w następujący sposób: „[...] obie te sprawności nie wykluczają się, chociaż ktoś je mając, nie może dokonywać aktów poznania obu [to znaczy według wiary i nauki w tym samym czasie – J.S.]”⁸⁴. Szkot uważa zatem, że nauka i wiara nie tylko nie wykluczają się wzajemnie w odniesieniu do tego samego przedmiotu, ale nauka zakłada wiarę, lub też do niej dochodzi. Oczywiście, ważne przy

⁸² „Credo enim quod habens fidem infusam minus dubitaret vel formidaret et citius exponeret se morti ex certitudine adhaesionis auctoritati traditae in Scriptura quam multi theologi habentes scientiam — secundum unam opinionem — de eisdem”. Rep. 1A, prol., q. 2, 156. Por.: „[...] fides quae habetur de aliqua conclusione geometrica non est fides infusa sed acquisita. Haec autem includit quamdam formidinem, quia fides non habet firmitatem nisi ex auctoritate illius cui creditur. Ille autem cui innitur fides acquisita potest fallere et falli, et ideo fides acquisita non excludit omnem formidinem. Fides autem infusa, quae innitur auctoritati illius qui non potest fallere nec falli, excludit formidinem et includit certitudinem. Ideo dico quod fides acquisita non stat cum scientia. Propter hoc non potest quis habere fidem et scientiam geometricam de aliqua conclusione geometrica”. Add. M., prol., q. 2, 156; „[...] fides acquisita non excludit omnem formidinem, fides autem infusa excludit omnem sicut scientia. Unde si simplex credat Deum esse et postea sciat per rationem naturalem Deum esse, si prius crederet tantum per lumen naturale, evacuetur illa credilitas, si autem per lumen infusum, potest remanere”. Rep. 1B, prol., q. 3, 156.

⁸³ „Ad tertium dicendum quod si simplex primo credat istam conclusionem »Deus est trinus«, vel aliquam aliam veritatem de Deo et post addiscat illud demonstrare, sive e converso, philosophus conversus primo sciat aliquid de Deo et postea illud credat [...]”. Rep. 1A, prol., q. 2, 157. Por.: „[...] sicut fides potest praecedere scientiam quae sequitur stante fide, ita e converso potest scientia praecedere et fides sequi, nec hoc est inconveniens”. Add. M., prol., q. 2, 157.

⁸⁴ „[...] quia isti habitus non sunt impossibiles in eodem, licet habens utrumque non posset exire in actum secundum utrumque”. Rep. 1A, prol., q. 2, 157. Dobry przykład tego krótkiego fragmentu nastręcza sporo kłopotów. W swoim tłumaczeniu skorzystałem z przekładu angielskiego: „[...] this is quite possible because these habits are not incompatible in themselves, although one having both habits could non perform acts according to both (at the same time)”. *Reportatio...*, s. 63. Pomocny może być tu tekst z Add. M. (q. 2, 157): „[...] sicut habens scientiam et demonstrationem de hoc quod est Deum esse non potest exire in actum credendi [...], ita habens primo fidem et postea scientiam non potest exire in actum credendi, licet habeat habitum fidei”.

tym pozostaje, by jednak wiary z nauką nie mieszać. Obie rządzą się różnymi aktami poznania i jako sprawności są czymś różnym, lecz nie są wzajemnie wykluczającymi się przeciwieństwami. Szkot na swój sposób pokazuje realizację postulatów wiary szukającej zrozumienia: wiara i rozum mogą współistnieć, są sobie nawzajem potrzebne i obie wzajemnie się dopełniają, choć oczywiście trzeba pamiętać o prymacie wiary w życiu doczesnym człowieka⁸⁵.

Zarzuty Szkota wobec poglądu Henryka z Gandawy

Krytyczne uwagi Szkota obnażyły słabość zarzutów Gotfryda wobec koncepcji Henryka z Gandawy. Szkot daleki jest jednak od pełnej akceptacji stanowiska paryskiego mistrza, i co do wywodów Henryka także wnosi zastrzeżenia. Szczegółowa analiza i krytyka koncepcji Gotfryda spełnia przy tym raczej zadanie ukazania całego spektrum problematyki związanej z zagadnieniem nauki o Bogu, dostępnej człowiekowi w ziemskim stanie bytowania. Szkot nie przyjmuje bezkrytycznie Henrykowego stanowiska, że istnieje jakieś pośrednie oświecenie umożliwiające człowiekowi-pielgrzymowi wiedzę o Bogu, nie jest bowiem owo stanowisko pozbawione – co ilustruje krytyka Gotfryda – słabości. Zdaniem Szkota, koncepcji Henryka można postawić dwa zarzuty, których zreferowanie staje się konieczne, gdyż dopiero na ich tle można podjąć próbę omówienia Szkotowego rozwiązania badanego problemu.

Pierwszy zarzut przedstawia się następująco. Badając ściśle istotę jakiegokolwiek oświecenia, trzeba uznać, że za pomocą tego typu poznania nie dochodzi się do pewnego i oczywistego poznania właściwych terminów przesłanki. Na podstawie tego Szkot stwierdza, że za pomocą Henrykowego pośredniego oświecenia nie ma możliwości poznania w sposób jasny i wyraźny przesłanek, ponieważ przesłanki te da się poznać – i tylko w takiej postaci są one dostępne człowiekowi w życiu doczesnym – wyłącznie dzięki przysługującym im w sposób właściwy terminom⁸⁶. Gdy poznanie następuje

⁸⁵ „Inclinatio tamen essentialis est in utroque habitu in actum suum, licet non exeat in actum propter aliquid repugnans aliunde quam ex parte habituum. Quando ergo dicit quod fides non potest sequi scientiam, falsum est, quia perinde est ex parte compossibilitatis istorum habituum quod scientia praecedat fidem vel sequatur”. Rep. 1A, prol., q. 2, 157. Por., co pisze w związku z tym H.A. Kropp: *De status...*, s. 77.

⁸⁶ „In quocumque lumine non habetur distincta notitia terminorum principii, in eo lumine non potest intelligi distincte illud principium, quia principia cognoscimus in quantum terminos et

przez jakieś pośrednie oświecenie, wtedy na drodze do właściwego uchwycenia przesłanek poznawanego przedmiotu stoi brak możliwości bezpośredniego poznania terminów tych przesłanek, czego przyczyną jest właśnie owo oświecenie. W tym sensie – wskazuje Szkot – nie sposób, biorąc za przykład tezę o trójosobowym Bogu, zgodzić się na to, by człowiek-pielgrzym miał możliwość oczywistego-wyraźnego poznania i tym samym uchwycenia we właściwym terminie samego Boga rozumianego jako trójosobowy. Dzieje się tak dlatego, że o poznaniu takiej przesłanki – w tym przypadku samego Boga – decyduje wyłącznie pojawienie się jednej z dwóch możliwości: albo Bóg ujęty jako sam w sobie staje się obecny jako przedmiot poruszający intelekt do tego typu wyraźnego poznania, albo Bóg staje się obecny jako przedmiot poruszający intelekt do poznania w pośredniku, który jednak koniecznie musi reprezentować Boga ujętego w Jego własnej istocie⁸⁷. Obie te możliwości Szkot wyklucza dlatego, że dla intelektu pielgrzyma coś może być aktualnie poruszającym go do poznania przedmiotem tylko wtedy, gdy wytwarza w intelekcie formę poznawczą (*species intelligibilis*), lub też gdy przybiera formę rodzącego się w intelekcie wyobrażenia (*phantasma*). W przypadku Boga ujętego w Jego istocie, bądź też w przypadku reprezentacji tak ujętego Boga, mamy do czynienia z następującymi wnioskami: po pierwsze, trudno zgodzić się na to, że w intelekcie pojawi się jakaś forma poznawcza, ponieważ samo założenie pośredniego poznania tego typu wyklucza wytworzenie w intelekcie formy poznawczej; po drugie, Bóg ujęty jako Bóg nie jest żadnym wyobrażeniem będącym skutkiem poznania dokonanego w intelekcie pielgrzyma, co wynika z samej istoty Boga, podobnie jak to, że nie ma też w intelekcie żadnego wyobrażenia, które mogłoby jako pośrednik reprezentować Boga ujętego w Jego istocie⁸⁸. Zdaniem Szkota, w świetle

distincte si distincte”. Rep. 1A, prol., q. 2, 158. Por.: „In quocumque lumine non habetur distincta notitia terminorum ut sunt termini alicuius principii, in illo lumine non potest illud principium distincte intelligi”. Add. M., prol., q. 2, 158; „In quocumque lumine non habetur distincta notitia terminorum alicuius principii, in illo lumine non intelligitur illud principium nec etiam conclusiones inclusae”. Rep. 1B, prol., q. 3, 158; „In quocumque lumine non habetur certa notitia terminorum principii et distincta cognitio Dei sub illa ratione qua est terminus principiorum theologiae sive articulorum fidei, in illo lumine non possunt intelligi articuli fidei et per consequens nec conclusiones”. Rep. 1C, prol., q. 2, 158. Zob.: S. D. D u m o n t: *Theology as a Science...*, s. 591; E. G i l s o n: *Jean Duns Scot...*, s. 299.

⁸⁷ „Sed in isto lumine quod tu ponis non potest haberi distincta notitia Dei ut est terminus huiusmodi principii »Deus est trinus«, quia impossibile est sic habere notitiam huiusmodi principii nisi Deus sit in se praesens intellectui movens ipsum ad talem notitiam vel in aliquo medio repraesentativo ipsum sub ratione deitatis”. Rep. 1A, prol., q. 2, 158. Por.: „Sed in illo lumine quod ponunt non potest haberi distincta notitia dei ut terminus principii pure theologici, ergo etc.”. Add. M., prol., q. 2, 158; „Sed in isto lumine medio non habetur notitia Dei ut est terminus huius principii »Deus est trinus et unus«, quia distincta notitia non habetur de obiecto nisi ipso praesente existente, quia indistincta notitia habetur de obiecto repraesentato tantum in effectu suo”. Rep. 1B, prol., q. 3, 158.

⁸⁸ „Sed nihil repraesentat sic obiectum absens nisi species et phantasma. Non species, secundum istum, quia negat omnem speciem in intellectu; nec phantasma, tum quia non habet phantasma, tum quia nullum phantasma repraesentat Deum sub ratione deitatis”. Rep. 1A, prol., q. 2, 158.

powyższego nie daje się więc utrzymać poglądu o istnieniu pośredniego oświecenia umożliwiającego człowiekowi w życiu doczesnym poznanie Boga jako takiego.

Poza tym Szkot stwierdza (drugi zarzut), że doskonałe poznanie i wiedza w ramach nauki nie zależą od aktu woli – są one całkowicie od woli niezależne – co uwarunkowane jest tym, że konieczność pozostaje niezależna od przygodności. Co to oznacza? Nic ponad to, że zanim wolę zastosuje się do jakiegoś przedmiotu, najpierw musi być on poznany przez intelekt, a poznanie takie charakteryzuje się koniecznością, to znaczy pod względem aktu poznania jest ono konieczne (akt poznania stanowi konieczny warunek procesu poznania). W takim ujęciu akt woli jawi się jako niekonieczny; innymi słowy, w przypadku przedmiotu poznania akt chcenia nie jest koniecznym warunkiem jego poznania, intelekt ludzki sam, bez aktu woli, w pełni realizuje poznanie odnośnie do jakiegokolwiek przedmiotu. Można jednak pójść dalej: żaden akt woli nie ma możliwości swej realizacji bez wcześniejszego poznania przedmiotu za pomocą intelektu. Jeżeli do takiego aktu woli dochodzi, to jest on wobec przedmiotu przygodny. Według Szkota nauka przybiera zatem charakter koniecznościowy, natomiast wola – przygodny⁸⁹. Inaczej mówiąc, trzeba coś poznać, zanim okaże się wobec tego czegoś akt woli, czyli zanim tego czegoś się chce lub zanim to coś chce się poznać. Autonomiczność intelektu względem woli (i odwrotnie) służy Szkotowi do krytyki Henrykowego rozwiązania, ponieważ nauka zależy od koniecznego aktu poznania, zawierzenie zaś – od aktu woli. Nauka jest więc niezależna od wiary, dlatego trudno wiarę i naukę traktować jako wzajemnie się wykluczające akty poznania, czyli jako akty sprzeczne, co w konsekwencji podsuwa wniosek, że nie ma pomiędzy nimi żadnego pośredniego oświecenia, którego istnienie postulował Henryk⁹⁰.

Wywody na temat całości argumentu zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 538–539. S.D. Dumont (*Theology as a Science...*, s. 590, przypis 48) pisze odnośnie do argumentu: „As we shall presently see, Scotus accepted Henry's lumen medium if it is interpreted as a species representing the divine nature. It is well known that Scotus rejected Henry's attendant position on relation between faith and reason”. Por. H.A. Kropp: *De status...*, s. 77.

⁸⁹ „Item sciens perfecte in sciendo non dependet ab actu voluntatis, quia necessarium non dependet a contingente. Prius enim obiectum intellectus necessitat ipsum ad sciendum quam aliquid velit circa illud”. Rep. 1A, prol., q. 2, 159.

⁹⁰ „Credens in credendo dependet ab actu voluntatis, quia secundum Augustinum, Super Ioannem, scire potest aliquis nolens, credere autem non potest aliquis non volens, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 2, 159. W Add. M. jest to ujęte nieco inaczej: „Nullum sciens perfecte in sciendo dependet ab actu voluntatis, quia prius naturaliter obiectum necessitat intellectum ad intelligendum quam voluntas sit in actu. Sed credens in credendo dependet ab actu voluntatis quem praesupponit, iuxta illud Augustini, Super Ioannem: »Cetera potest nolens, credere non nisi volens«, ergo etc.”. Add. M., prol., q. 2, 159. Zob. *Reportatio...*, s. 64, przypis 116. Szkot nie cytuje tekstu Augustyna dokładnie, właściwie parafrazuje dłuższy wywód. U Augustyna brzmi to tak: „Si trahimur ad Christum, ergo inviti credimus; ergo violentia adhibetur, non voluntas excitatur. Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere Sacramentum potest nolens: credere non potest nisi volens. Si corpore crederetur, fieret in nolentibus: sed non corpore creditur. Apostolum audi:

Teologia dla nas (*theologia pro nobis*) według Szkota

Po prezentacji i krytyce różnych stanowisk przechodzi Szkot do przedstawienia własnej koncepcji. Należy podkreślić, że interesuje go przede wszystkim takie ujęcie teologii objawionej, pozostającej w zasięgu możliwości człowieka *pro statu isto*, które pozwoliłoby ściśle wyznaczyć jej pierwszy przedmiot i określić, co nim jest: czy Bóg ujęty w pełni swej boskości (w pełni istoty), to znaczy Bóg jako Bóg, czy też Bóg ujęty za pomocą innych treści, które nie odpowiadają tylko i wyłącznie Jego istocie. Szkot żywi zarazem przekonanie, że jeśli uda się wykazać, czym jest taki pierwszy przedmiot, umożliwi to wskazanie także wszystkich własności zawartych i rozpatrywanych w ramach pierwszego przedmiotu.

Idąc tym tropem, uznaje Szkot, że istnieje teologia rozumiana jako nauka w nas (*scientia in nobis*), której pierwszy przedmiot ma wyznaczyć. Jest ona w nas, ponieważ na podstawie analizy treści jej pierwszego przedmiotu otwiera się przed człowiekiem w jego ziemskim bytowaniu możliwość poznania wszystkich przysługujących temu przedmiotowi właściwości⁹¹. Koncepcji takiej nauki o Bogu można jednak postawić – według Szkota – dwa zasadnicze zarzuty.

1. Przyczyną powstania nauki jest rozważanie treści przedmiotu poznawanego przez intelekt. Jeżeli tak jest, to teologia ujęta jako nauka natrafia na pewną trudność. Nie ulega bowiem wątpliwości, że człowiek w obecnym stanie bytowania nie jest zdolny do poznania żadnego takiego przedmiotu, który wirtualnie zawierałby w sobie zdolność pełnego poznania Boga, które

Corde creditur ad iustitiam. Et quid sequitur? Ore autem confessio fit ad salutem. De radice cordis surgit ista confessio. Aliquando audis confitentem, et nescis credentem. Sed nec debes vocare confitentem, quem iudicas non credentem. Hoc est enim confiteri, dicere quod habes in corde: si autem aliud in corde habes, aliud dicis; loqueris, non confiteris. Cum ergo in Christum corde credatur, quod nemo utique facit invitus, qui autem trahitur, tamquam invitus cogi videtur; quomodo istam solvimus quaestionem: Nemo venit ad me nisi Pater qui misit me, traxerit eum?”. A u g u s t i n u s : *In Ioannis evangelium tractatus centum viginti quatuor*, tr. 26, n. 2. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*. Vol. 35. Ed. J.P. Migne. [Patrologiae cursus completus. Series Latina]. Parisiis 1844–1864, s. 1605. W wersji 1C (q. 2, 159) czytamy: „Sciens perfecte in sciendo non dependet ab actu voluntas. Fides autem non est sine actu voluntatis, nam dicit Augustinus: [...] Ergo si theologia esset vere scientia, posset haberi sine fide; quod falsum est secundum eos. [...] Quia ante omnem actum voluntatis evidentia obiecti in scientia necessitat intellectum, et sic non dependet a voluntate sicut facit fides”. Zob. S.D. D u m o n t : *Theology as a Science...*, s. 590, przypis 49.

⁹¹ „Tertia opinio est quod theologia est scientia, in nobis etiam, quia habet aliquod primum subiectum de quo considerat omnes passionem eius per rationem talis subiecti”. Rep. 1A, prol., q. 2, 160. Por.: „Alia opinio ponit quod viator potest habere huiusmodi scientiam, quia subiectum primum continet omnia virtualiter”. Rep. 1B, prol., q. 3, 160; „Alia est opinio quod theologia est scientia, quia habet subiectum ad quod omnia habent attributionem quae tractantur in illa scientia, scilicet Deum”. Rep. 1C, prol., q. 2, 160. Co ciekawe, w Add. M. brak tego poglądu. Ogólnie o całości zagadnienia zob. R. H o f m e i s t e r P i c h : *Der Begriff...*, s. 539–540.

obejmowałyby takie kwestie, jak Jego jedność, trójosobowość. Wniosek nasuwa się sam: pierwszy przedmiot teologii nie realizuje wskazanego postulatu o zdolności poznania wszelkich właściwości przysługujących Bogu, gdyż ludzkiemu intelektowi poznanie pierwszego przedmiotu nie zapewnia zdobycia wiedzy o Bożej jedności lub trójosobowości⁹².

2. Nie istnieje nauka o prawdach przygodnych. A skoro tak, to przypadłości-przygodności nie można uznawać za przedmiot w takim znaczeniu, w jakim przyjmuje się jego istnienie w ramach nauki. W teologii jako nauce o Bogu, którą może zgłębić ludzki intelekt, wiele jest prawd mających charakter przypadłościowy i przygodny, właściwy naturze postrzeganej za pomocą zmysłów. Do prawd takich należy na przykład to, że Syn Boży umarł, że stał się człowiekiem. Jeżeli więc zgodzić się na to, trzeba uznać, że takie przypadłości nie mają swego pierwszego przedmiotu, a więc i wiedza o nich nie spełnia wymogów stawianych nauce, która musi mieć taki pierwszy przedmiot. Teologia dostępna człowiekowi w życiu doczesnym nie jest zatem nauką⁹³.

Odpowiedź Szkota na postawione zarzuty biegnie dwutorowo. Przede wszystkim stara się on dokładnie określić, w jakim sensie Bóg może być dla ludzkiego intelektu pierwszym przedmiotem. To stanowi punkt wyjścia: wskazać formalne warunki, które musiałby spełniać Bóg jako przedmiot wiedzy intelektu człowieka-pielgrzyma. Druga droga polega na ścisłym przeanalizowaniu sposobu, w jaki ludzki intelekt dochodzi do poznania takiego pierwszego przedmiotu oraz jakie własności przynależne Bogu jako pierwszemu przedmiotowi może poznać intelekt pielgrzyma.

Na wstępie stwierdza Szkot, że człowiek w obecnym stanie bytowania – niedoskonałym i wyraźnie ograniczającym ludzkie zdolności poznawcze – może w dostatecznym stopniu poznać wiele prawd przynależnych Bogu, i to zarówno aposteriorycznie, jak i na drodze poznania apriorycznego, które jest

⁹² „Scientia causatur per rationem subiecti cognitam ab intellectu. Nullam talem rationem subiecti cognoscimus quae includat virtualiter omnia cognita de Deo, ut scilicet quod Deus est trinus et unus et huiusmodi, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 2, 161.

⁹³ „[...] contingentia nullum habent subiectum sicut ponitur subiectum in scientia, quia nulla scientia continet illud quod est sibi accidentale. Ad istam autem scientiam pertinent multae veritates accidentales et contingentes, ut Deum incarnari, esse mortuum etc., quae conveniunt sibi secundum naturam assumptam. Ergo talia non habent aliquod subiectum primum”. Rep. 1A, prol., q. 2, 162. Por.: „Nullum subiectum continet contingenter contenta sub eo. Sed multa sunt contingenter contenta in theologia, sicut patet de gestis antiquorum, Moysae et aliorum, de quibus nihil est scibile, de his etiam quae pertinent ad incarnationem quae sunt mere contingentia, quae etiam nec possunt sciri hic nec in partia, cum contingens non possit habere causam necessariam et per consequens nec sciri hic nec in partia”. Rep. 1B, prol., q. 3, 162; „De illis non potest haberi certa scientia per aliquid, quae contingenter insunt illi. Sed multa tractantur hic quae non necessario insunt Deo [...] subiectum primum sit sic subiectum in aliqua scientia, oportet quod aliqui conceptus formati de subiecto virtualiter contineant omnes alios conceptus contentorum in scientia. Sed sic non est hic, quia multa contingenter respiciunt ipsum, quia poterunt aliter esse. Ergo in conceptu subiecti ut subiecti non necessario includuntur”. Rep. 1C, prol., q. 2, 161–162.

doskonalsze i szlachetniejsze. Ostatni typ poznania ujmuje Boga w Jego właściwej istocie i dzięki temu – jak podkreśla Szkot – daje możliwość zdobycia wiedzy przewyższającej wszelką wiedzę zdobytą na drodze wiary⁹⁴.

Przedstawiony postulat istnienia tego typu poznania domaga się dowodu, który Szkot stara się przeprowadzić na dwóch etapach: najpierw wykazuje w ogóle możliwość poznania apriorycznego, aby następnie udowodnić, że obejmuje ono Bożą istotę. Możliwość istnienia poznania apriorycznego Szkot wykazuje następująco. Zasadniczo intelekt ma zdolność do uchwycenia przedmiotu jako takiego (*subiectum sub ratione subiecti*). Stąd wniosek, że ma także zdolność poznania (uchwycenia) zasady wirtualnie w takim przedmiocie zawartej, a także zdolność poznania wszystkich prawd (wniosków) zawartych w owej zasadzie. Możliwości takie są, ponieważ przez przedmiot można dojść do zasady, z kolei zasada daje możliwość poznania wniosków (prawd)⁹⁵. Teraz ustalenia te należy przeanalizować pod kątem teologii. Po pierwsze, jak wskazywał wcześniej Szkot, wydaje mu się, że jej przedmiot – Bóg, może być uchwycony i wyraźnie poznany przez intelekt pielgrzyma. Problem polega jednak na określeniu typu tego poznania. Szkot utrzymuje, że jest to poznanie co najmniej abstrakcyjne, to znaczy takie, w którym pomija się istnienie poznawanego przedmiotu, a bierze się pod uwagę tylko jego istotę, czyli to, czym przedmiot jest⁹⁶. Na czym opiera Szkot przypusz-

⁹⁴ „Respondeo ad quaestionem quod multae veritates per se scibiles de Deo possunt sciri simpliciter a viatore, non solum a posteriori, sed etiam a priori per rationem deitatis cognitione superiori et nobiliori omni cognitione fidei”. Rep. 1A, prol., q. 2, 163. Por.: „Respondeo ad quaestionem quod viator potest scire veritates per se scibiles de Deo sub ratione deitatis, »scire« inquantum simpliciter et perfecte: simpliciter »quia« non a posteriori, sed a priori sub ratione deitatis; perfecte quia cognitione superiori quam sit cognitio fidei”. Add. M., prol., q. 2, 163. Zob.: R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 540–541; S.D. Dumont: *Theology as a Science...*, s. 590, przypis 50; E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 305–306.

⁹⁵ „Quia intellectus potens intelligere subiectum sub ratione subiecti potest intelligere principium virtualiter inclusum in subiecto et ulterius conclusiones inclusas in principio; quia sicut terminus subiecti est causa principii, et principium est causa conclusionis”. Rep. 1A, prol., q. 2, 164. Por.: „Intellectus potens intelligere aliquod subiectum sub propria ratione subiecti potest scire veritates per se scibiles de eo, quia talis intellectus potest intelligere principium complexum talis subiecti et sic conclusionem inclusam virtualiter in illo principio. Sed hoc potest intellectus viatoris, ergo etc.”. Add. M., prol., q. 2, 164. Zob.: „Since, as Scotus had already shown, the divine nature so considered is the subject of theology, and since the subject of a science virtually contains all truths in that science, it follows that the wayfayer can have an a priori science of theology superior to that of faith”. S.D. Dumont: *Theology as a Science...*, s. 590–591.

⁹⁶ Dwa typy poznania przynależne ludzkiemu intelektowi w obecnym stanie bytowania opisane są w Add. M. (q. 2, 164): „[...] duplex est cognitio: quaedam est per speciem quae est rei non in se praesentis, et haec vocatur cognitio rei abstractiva. Alia est cognitio rei ut habet esse in actuali existentia, et haec dicitur cognitio intuitiva”. W wersji 1B (q. 3, 164) czytamy: „Pro quo primo intelligendum quod duplex est intellectio viatoris: una per speciem de re absente, alia quando res est praesens actualiter. Prima dicitur abstractiva eo quod abstrahit ab esse, fuisse et fore, alia dicitur intuitiva”. Warto zauważyć, że w obu wersjach na określenie ludzkiego poznania użyte są inne terminy: *cognitio* – *intellectio* jako synonimy. W takim znaczeniu w tradycji scholastycznej pojęć tych używał Anzelm z Canterbury w swoim *unum argumentum*. To, co zrozumiane (*intelligere*), jest też

czenie możliwości wyraźnego poznania Boga w poznaniu abstrakcyjnym, innymi słowy – wyraźnego uchwycenia Jego istoty? Według Szkota wynika to głównie z natury samego człowieka. Kiedy bowiem rozważa się człowieka jako takiego, wtedy zyskuje się wystarczającą podstawę tezy, że nie sposób wykluczyć w odniesieniu do jego intelektu jakiegokolwiek poznania abstrakcyjnego, bez względu na to, z jakim przedmiotem byłoby ono związane. Z tego też powodu nie można także wykluczyć zdolności intelektu pielgrzyma do abstrakcyjnego poznania Boga. Odnośnie do drugiego typu poznania, to znaczy poznania intuicyjnego, nie da się już przyjąć, że intelekt ma poznanie intuicyjne Boga, co wynika z faktu, że w takim poznaniu uwzględnia się istnienie przedmiotu, a w przypadku poznawania przedmiotu jako istniejącego jego stan (dyspozycja) może ulegać zmianie. Z tego względu Bóg jako przedmiot teologii dostępnej intelektowi pielgrzyma nie może być poznawany intuicyjnie⁹⁷. Skoro więc, jak podkreśla Szkot, nauka jest sprawnością (*habitus*) zawsze odnoszącą się do tego, co prawdziwe i pewne w sensie przekonania się do czegoś, to nie odnosi się ona do przedmiotu, który może ulegać zmianie, wyklucza więc poznanie intuicyjne, a opiera się wyłącznie na poznaniu abstrakcyjnym. Wniosek wydaje się Szkotowi oczywisty: intelekt ludzki w jego obecnym ziemskim stanie bytowania ma możliwość zdobywania wiedzy o Bogu opartej na abstrakcyjnym poznaniu Jego istoty⁹⁸.

poznawane (*cogitare*). Ciekawe jest to, że w wersji 1C (q. 2, 164) pojawia się jeszcze inne określenie poznania – *notitia*: „[...] *notitia est duplex, scilicet intuitiva et abstractiva; intuitiva ad modum sensus particularis, abstractiva ad modum phantasia rebus absentibus habet actum per species a sensibilibus abstractas*”. Na temat Szkotowego problemu poznania intuicyjnego i abstrakcyjnego powstało kilka wyczerpujących opracowań. Wymienię tylko te, do których się odwołuję: M. Chabada: *Cognitio intuitiva et abstractiva: Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant*. Mönchengladbach 2005; Idem: *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*. Bratislava 2007; C. Bérubé: *La connaissance...*, rozdział 6: *L'intellection indirecte scotiste*, s. 134–76; rozdział 7: *L'intuition scotiste*, s. 176–224; G. Salamon: *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Duns Szkota*. Niepokalanów 2007; S. Day: *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*. New York 1947.

⁹⁷ „Sed obiectum istius scientiae potest intelligi et cognosci distincte ab intellectu viatoris cognitione saltem abstractiva, licet non intuitiva, nam nulla cognitio abstractiva repugnat viatori in quantum viator”. Rep. 1A, prol., q. 2, 164. Zob.: S.D. Dumont: *Theology as a Science...*, s. 591; E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 550.

⁹⁸ „Quia scientia est habitus veridicus et permansivus, 6. Ethicorum, ergo non respicit obiectum sub illa ratione sub qua potest mutari stante habitu. Sed si respiceret obiectum in existentia sua, posset mutari stante habitu, ergo etc. Istam rationem tangit Philosophus 7. Metaphysicae, ubi probat quod de sensibilibus non est scientia, quia abeuntibus a sensu perit scientia quae est per illum sensum de illis”. Rep. 1A, prol., q. 2, 164. Szkot odwołuje się tu również do Arystotelesa, uzasadniając, że same zmysły nie dają jeszcze nauki, gdyż przedmioty poznania zmysłowego są jednostkowe i kiedy przechodzą od percepcji zmysłowej do poznania intelektem, muszą ulec przekształceniu w przedmioty ogólne, ponieważ intelekt poznaje tylko to, co ogólne. Mamy zmianę przedmiotu: z jednostkowego staje się ogólny. Zob. Arystoteles: *Metafizyka...*, VIII, 15 1039b 27–1040a 4. W Add. M. (q. 2, 164) czytamy: „Phantasia vero sive imaginativa apprehendit illud sensibile per speciem ipsum repraesentantem in absentia rei, quamvis non sit sibi praesens in actuali existentia, et

Szkot dostrzega tu także pewną trudność. Przyjmując, że człowiek *pro statu isto* jest w posiadaniu nauki, której przedmiotem jest Bóg ujęty w Jego istocie, należy zarazem zgodzić się, że nauka taka rozciąga się na wszystko to, co można o Bogu wiedzieć – to bowiem wydaje się zawierać postulat nauki jako takiej i jej przedmiotu. Innymi słowy, jeżeli ludzki intelekt w aktualnym stanie bytowania ma zdolność uchwycenia istoty Boga, to ma także zdolność przez tak rozumiany przedmiot poznać wszystko to, co jest wirtualnie w Nim zawarte. Prowadzi to jednak do konieczności przyjęcia tezy, że człowiek w aktualnym stanie bytowania jest zdolny posiąść pełną wiedzę o Bogu, nawet taką, która z zasady należy do stanu wizji uszczęśliwiającej, a więc przekracza aktualny stan ludzkiego bytowania. Wniosek wydaje się nie do przyjęcia: gdyby z nim się zgodzić, należałoby uznać, że człowiek już w czasie ziemskiego bytowania *de facto* osiąga stan zbawienia⁹⁹.

Przedstawiona trudność jest zasadna i zmusza Szkota do wnikliwej analizy. Ten przeprowadza ją, rozpoczynając od podkreślenia, że omawiana nauka dotyczy Boga ujętego w Jego właściwej istocie i tym samym właściwe jest, „że obejmuje ona wszystko to, na co rozciąga się treść przedmiotu, jeżeli jest on w sensie właściwym i sam przez się treścią takiej nauki, która go w żąd-

ei correspondet cognitio abstractiva intellectus. [...] Omne obiectum scientiae potest cognosci aliqua cognitione distincta abstractiva, licet non intuitiva. Sed Deus est subiectum in aliqua scientia, ut probatum est in quaestione praecedente. Ergo potest cognosci Deus distincte cognitione abstractiva. Sed talis cognitio Dei abstractiva non repugnat viatori, licet cognitio Dei intuitiva sibi non competat. Ergo viator potest intelligere Deum distincte, licet non intuitive et clare, quia non omnis distincta cognitio est clara et intuitiva. [...] Scientia cum sit habitus veridicus, non respicit subiectum sub illa ratione sub qua obiecto mutato potest habitus idem manere. Sed si scientia respiceret obiectum sub ratione qua intuitive cognoscitur, mutato obiecto et non praesente maneret idem habitus. Ergo obiectum scientiae cuiuscumque cognoscitur abstractivae et non intuitive. Confirmatur haec ratio per rationem Philosophi 7. Metaphysicae, per quam probat quod de singularibus non potest esse scientia, quia singularia cognoscuntur cum actu sunt praesentia, abeuntibus autem non est palam si sint vel non”. Por. także wersję 1B (q. 3, 164) i wersję 1C (q. 2, 164), w których podane są dość obszerne dowody dotyczące możliwości abstrakcyjnego poznania Boga. W gruncie rzeczy innymi słowami powtarzają jednak istotę wyводу z Add. M., dlatego ich tutaj nie cytuję. W związku z całym poruszonym zagadnieniem zob.: R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 540; S.D. Dumont: *Theology as a Science...*, s. 591; L. Honnefelder: *Ens inquantum ens: Der Begriff des Seiendes als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster 1989, s. 220.

⁹⁹ „Contra istam rationem insto sic. Si scientia viatoris habet Deum pro obiecto sub propria ratione deitatis, ergo extendit se ad omnia cognoscibilia de eo, et ita posset esse beatus in quantum viator. Consequentia patet, quia scientia de subiecto extendit se ad omnia illa ad quae se extendit ratio subiecti”. Rep. 1A, prol., q. 2, 165. Por.: „Scientia se extendit ad omnia illa ad quae ratio subiecti se extendit. Sed deitatis ratio cum sit infinita, se extendit ad omnia, cum omnem aliam rationem entitatis includat. Ergo scientia talis habita a viatore se extenderet ad omnia; quod falsum est”. Add. M., prol., q. 2, 165; „Dicitur quod illa scientia, quantum est de se, est de omnibus, tamen ut in certo gradu ut in hoc intellectu creato non se extendit ad omnia, sed in aliquo intellectu extendit se ad unam conclusionem tantum, in aliquo ad duas”. Rep. 1B, prol., q. 3, 165; „Si Deus sub ratione deitatis cognoscitur a viatore, cum ratio deitatis sit prima et per consequens se extendat ad omnia quae cognoscuntur de Deo et per consequens infinita, ergo scientia viatoris aequabitur scientiae Dei”. Rep. 1C, prol., q. 2, 165. Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 542–543.

nym stopniu nie ogranicza ani nie zawęża”¹⁰⁰. Zatem – co Szkot wielokrotnie już podkreślał – z samego rozumienia nauki w sensie ścisłym wynika możliwość wydobywania i przedstawienia wszystkich prawd zawartych w jej przedmiocie. Rozważana tu nauka, będąca wiedzą o Bogu (czyli teologią), pozostaje jednak w pewnym sensie ograniczona, choć – co ważne – owo ograniczenie nie wynika z jej własnej zasady, lecz uwarunkowane jest wyłącznie odniesieniem do ludzkiego intelektu i tym samym do wszystkich cechujących ów intelekt ograniczeń. W tak zakreślonym obszarze zawiera się Szkotowa odpowiedź na podaną trudność: pomimo faktu, że dla człowieka taka nauka jest doskonała i człowiek w jej ramach w pełni wykorzystuje wszystkie swe zdolności poznawcze, to jednak nie wyczerpuje pełnej wiedzy o Bogu. Z przedstawionych bowiem przesłanek wniosek taki nie wynika. Człowiek w aktualnym stanie bytowania, będąc ograniczony wskutek niedoskonałości tego stanu, nie może sięgnąć po pełną wiedzę o Bogu i poznać wszystkiego, co zawiera się w Jego istocie¹⁰¹.

Szkot chce więc powiedzieć, że należy wyraźnie odróżnić od siebie dwa aspekty. Po pierwsze, bezwzględnie prawdziwą zasadę stwierdzającą, że nauka o Bogu, z perspektywy nauki ujętej w sensie ścisłym, pozwala poznać wszystko to, co mieści się w jej przedmiocie, co wydaje się zagwarantowane z definicji samej nauki. Po drugie, nauka o Bogu dostępna intelektowi człowieka *pro statu isto* pozostaje ograniczona nie ze względu na definicję samej nauki – nauka bowiem, wzięta jako taka, odnośnie do swego przedmiotu nie może być w niczym ograniczona – lecz pozostaje ograniczona wskutek ograniczenia samego intelektu, który nie ma zdolności poznania wszystkiego, co zawiera się w istocie Boga.

Według Szkota zarzut o osiągnięciu tu, na ziemi stanu wizji uszczęśliwiającej okazuje się więc bezpodstawny, gdyż taka „teologia w nas” – teologia dostępna ludzkiemu intelektowi w ogóle – nie sięga prawd, których poznanie należy do wizji uszczęśliwiającej. Człowiek w czasie ziemskiego

¹⁰⁰ „Dico quod ista scientia est de Deo sub ratione deitatis propria et concedo quod extendit se ad omnia ad quae se extendit ratio subiecti in quantum est ex propria et per se ratione scientiae istius, non limitando nec perstringendo ad certum gradum”. Rep. 1A, prol., q. 2, 165. Por.: „[...] respondeo quod licet scientia de Deo sub ratione deitatis secundum se considerata quantum est ex parte sua ad omnia se extendat, tamen ut est participata secundum talem gradum ab intellectu viatoris, non; immo potest esse in tali intellectu respectu duarum conclusionum. Unde verum est quod quantum est ex parte sua se extendit ad omnia, non tamen ut concernit certum gradum in certo intellectu”. Add. M., prol., q. 2, 165.

¹⁰¹ „Et ideo ex ratione scientiae in se est quod possit explicare omnes veritates contentas in subiecto, sed prout actu participata ab intellectu viatoris alicuius, propter incapacitatem eius et maxime pro statu isto non est ratio cognoscendi omnia quae cognosci possunt de Deo”. Rep. 1A, prol., q. 2, 165. Por.: „[...] licet scientia de se, ut est de subiecto sub tali ratione deitatis, possit se extendere ad omnia quae dei sunt, non tamen potest hoc ex ratione habentis; immo aliquis potest de deo scire tres conclusiones sub ratione deitatis, alter quattuor, alter quinque, et tamen habens huiusmodi scientiam non sciet infinitas conclusiones, si est finitae capacitatis, licet possent sciri infinita”. Rep. 1C, prol., q. 2, 165. Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 544.

bytowania nie osiąga żadnego wyższego stanu należnego zbawionym. Wciąż tkwi w ziemskiej naturze i stan ten pozostaje dla niego niezmienny. Szkot nie widzi żadnej możliwości osiągnięcia w stanie ziemskiego bytowania innego, pozaziemskiego stanu, zastrzeżonego dla zbawionych, dlatego również poznanie związane z takim stanem nie może zachodzić.

Przeciw prezentowanemu stanowisku można jednak argumentować jeszcze inaczej – to ciąg dalszy rozważań Szkota. Gdyby założyć przykładowo, że nauka o Bogu w przedstawionym tu ujęciu, dostępna człowiekowi w jego obecnym stanie bytowania, ogranicza się do poznania jakichś dwóch prawd dotyczących Jego istoty, to zapanowałaby sytuacja, w której nauka ta ograniczona do dwóch prawd musi odnosić się do przedmiotu dokładnie odpowiadającego owym ograniczeniom (tylko tym dwóm prawdom i niczemu więcej). Z tej perspektywy obie te prawdy muszą być poznane po to, aby można było określić przedmiot nauki, a jeśli tak, to przedmiot mówi tylko o tej parze prawd i o niczym więcej¹⁰². Argument odwołuje się do ważnego faktu, mianowicie że przedmiot zawsze zgodny z odpowiadającą mu sprawnością ogranicza się do zdolności owej sprawności, a jeżeli ta jest ograniczona, to ograniczony staje się też przedmiot. W konsekwencji można zasadnie podważyć istnienie nauki o Bogu – teologii, spełniającej przyjęte w dyskusji kryteria, przy założeniu że jej przedmiot nie spełnia – a tak wynikałoby z przyjętych tu przesłanek – wymogu możliwości poznania za jego pomocą wszystkiego, co w przedmiocie jest zawarte.

W odpowiedzi Szkot o prawdach przynależnych Bogu jako Bogu pisze: „[...] mogę, nie mając doskonałej wiedzy o parze prawd, poznać jedną z własności i nie znać innej, pomimo że od strony przedmiotu będą one w równym stopniu możliwe do poznania”¹⁰³. Wskazuje więc, że w przypadku Boga ujętego w Jego istocie nie ma potrzeby poznania wszystkiego, co zawarte w Jego istocie po to, by w ogóle jakiegokolwiek poznanie Boga ludzkiemu intelektowi było dostępne. Konkluzja ta oparta jest na dowodzie.

Szkot zwraca uwagę przede wszystkim na charakter związku przykładowej pary prawd zawierających się w Bogu. Poznanie jakiejś własności wyniesionej z jednej prawdy, przynależnej istocie Boga, umożliwia odkrycie związku tejże własności z innymi własnościami zawartymi w Bożej istocie, i to nawet w sytuacji, gdy nie są i nie będą one możliwe do doskonałego – wyraźnego poznania przez intelekt pielgrzyma. Szkot kieruje zatem uwagę

¹⁰² „Si scientia ista prout est in viatore praescinditur et limitatur ad duas veritates sciendas de Deo, ergo scientia sub ista limitatione respicit subiectum praecise correspondens illis limitationibus et non sub aliis. Consequentia patet, quia omne obiectum correspondet habitui adaequate”. Rep. 1A, prol., q. 2, 166. Por.: „Si scientia in intellectu viatoris respicit tantum duas conclusiones de Deo, ergo Deus ut est subiectum illius scientiae in tali intellectu habebit praecisam rationem ut respicit illas conclusiones, ergo non erit subiectum illius scientiae sub ratione deitatis”. Add. M., prol., q. 2, 166.

¹⁰³ „Possum tamen ego, quia non habeo perfectam scientiam de binario, scire unam passionem eius et non aliam, licet ex parte subiecti sit utraque aequaliter scibilis”. Rep. 1A, prol., q. 2, 166.

na pewien związek wszystkich własności zawartych w Bogu i nawet gdy przed ludzkim intelektem otwiera się możliwość poznania jedynie ich części, to jednak wcale nie deprecjonuje to wiedzy pozyskanej w taki sposób, ponieważ biorąc pod uwagę przedmiot rozpatrywanej nauki – teologii, to znaczy Boga ujętego w pełni Jego istoty, trzeba uznać, że przedmiot ten zawiera możliwość poznania wszystkich odnoszących się do niego prawd. Teologia, do której zdolny jest człowiek w życiu doczesnym, aby w ogóle była możliwa, nie musi wykazywać możliwości poznania owych prawd. Sam przedmiot jako taki, mimo niewątpliwych ograniczeń wynikających ze struktury ludzkiego intelektu, nie jest związany jakimś ograniczeniem, ponieważ dotyczy ono tylko intelektu i nie może dotyczyć przedmiotu, w którym prymarnie i naturalnie zawarte są wszystkie własności¹⁰⁴.

Szkot przywołuje wspomnianą wcześniej relację nauki do wiary, relację opartą na założeniu, że wiara zawsze jest doskonalsza od nauki. Według Szkota wcale tak być nie musi, ponieważ jeśli uwzględni się naturę człowieka ograniczoną stanem obecnego ziemskiego bytowania, to z całą pewnością trzeba podkreślić, że poznanie Boga, które intelekt ludzki zdoła osiągnąć, jest doskonalsze i pewniejsze od wiedzy uzyskanej aktem wiary, czyli od poznania zdobytego na drodze wiary¹⁰⁵. Wystarczającą przesłanką za przyjęciem takiego stanowiska jest istnienie Bożej mocy. Jeśli bowiem Bóg potrafi wywołać pewien skutek za pomocą czegoś pośredniego, to tym bardziej może uczynić to bez udziału pośrednika. Bóg może, działając za pomocą przyczyny pośredniej, spowodować w człowieku poznanie i uznanie za praw-

¹⁰⁴ „Quia si binarius habet multas passiones ut paritatem et primitatem inter numeros etc., ex parte binarii non est una passio sine alia, nec est ratio praecise ex parte subiecti unius sine altera, quia aequae primo et naturaliter consequuntur subiectum [...]. Et eodem modo dicendum est de veritatibus pertinentibus ad deitatem in quantum deitas. Et quando dicis quod obiectum aequatur scientiae vel habitui, verum est in gradu perfecto, sed non prout participatur ab isto, quia iste potest explicare aliam passionem de subiecto et non aliam, quia imperfecte participatur ab eo”. Rep. 1A, prol., q. 2, 166. Por.: „[...] quoniam binarius potest habere plures passiones quae immediate sibi insunt per rationem binarii, nec sub ratione particulariori est subiectum respectu unius passionis quam respectu utriusque. [...] multae sunt veritates quae immediate insunt Deo per rationem deitatis, nec sub ratione magis praecisa est subiectum respectu unius quam respectu omnium quae immediate insunt, immo per rationem deitatis”. Add. M., prol., q. 2, 166; „Dicitur quod non, sicut patet de binario qui habet multas passiones immediatas, quod est numerus primus et par, et sic de aliis. Quae libet illarum scitur de eo immediate per eandem rationem. Propter quod non potest dari ratio praecisa in subiecto respectu unius et non respectu alterius”. Rep. 1B, prol., q. 3, 166; „[...] quia hoc non variat quin sub ratione deitatis habeat unam demonstrationem vel duas vel plures. Verbi gratia: Si plures passiones immediate oriuntur ab uno subiecto, illae sciuntur sub una ratione subiecti, nec subiectum sub aliqua ratione speciali ostenderet sub una ratione unam et sub alia aliam, ex quo immediate essent sub eodem sine ordine quodam”. Rep. 1C, prol., q. 2, 166. Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 544–546.

¹⁰⁵ „[...] declaro, scilicet quod ista cognitio quam potest habere viator de Deo sub ratione deitatis sit perfectior et certior omni cognitione fidei”. Rep. 1A, prol., q. 2, 167. Por.: „[...] viator potest habere de Deo sub ratione deitatis scientiam perfectiorem quam sit notitia fidei”. Add. M., prol., q. 2, 167. Zob. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 546.

dziwe jakiegoś zmysłowo odebranego wrażenia. Co ważne, pewność poznania tego wrażenia będzie niezależna od woli i sama wola nie może się mu przeciwstawić. Jeżeli fakt taki dotyczy poznania zmysłowego, należy tym samym uznać, że Bóg może doprowadzić do jakiegoś poznania intelektualnego bez udziału jakiegokolwiek pośrednika, a więc działając bezpośrednio. W przypadku aktu wiary działanie bez udziału pośrednika jest – jak wykazano wcześniej – wykluczone, zatem wiara zawsze opiera się na poznaniu pośrednim. W ten sposób pokazuje Szkot, że poznaniu intelektualnemu człowieka w obecnym stanie bytowania przysługuje status poznania doskonałego i pewniejszego od poznania uzyskanego na drodze aktu wiary, poznanie intelektualne bowiem może odbywać się bezpośrednio, a poznanie oparte na akcie wiary zawsze pozostaje poznaniem pośrednim¹⁰⁶.

Na podstawie przedstawionych rozważań ustala Szkot pięć stopni (sposobów) poznania Boga. Pozwalają one wyznaczyć różne typy teologii, w zależności od rodzaju poznania. Można więc określić warunki teologii jako nauki w ogóle, następnie teologii w sensie nauki czystej, jako teologii samej w sobie, oraz teologii dla nas, to znaczy tej, która pozostaje w granicach możliwości ludzkiego intelektu w obecnym ziemskim stanie bytowania człowieka.

Pierwszy stopień poznania to wyraźne (wprost – *distincte*) intuicyjne uchwycenie prawd o Bogu, które można zgłębić. Jako poznanie intuicyjne, wychwytyuje Boga w pełni Jego istnienia. Pod tym względem jest ono doskonałe i pewne. Szkot zaznacza, że pozostaje ono poza zasięgiem człowieka i jego intelektu w ziemskim stanie bytowania¹⁰⁷.

¹⁰⁶ „Quidquid potest Deus mediante causa secunda effective, potest per se efficienter sine ea. Sed Deus mediante causa objecto potest causare certam notitiam et certum assensum ita quod voluntas non potest causare dissensum. Ergo et hoc potest per se sine medio. Talis non est habitus fidei, sicut probatum est supra, ergo etc. Isto autem habitu illuminati sunt prophetae ita quod non subfuit voluntati eorum dissentire his quae revelabantur ab eo eis per istum habitum”. Rep. 1A, prol., q. 2, 167. W Add. M. (q. 2, 167) czytamy: „Quoniam quidquid potest Deus per causam effectivam mediam, potest immediate. Sed mediante objecto praesente intellectui potest causare scientiam excedentem notitiam fidei. Ergo hoc potest immediate. Unde Deus potest causare in intellectu notitiam de se ipso immediate talem qualem esset natum aliquod repraesentativum ipsius causare sub ratione deitatis causare, et talis notitia dicitur locutio Dei interior. Qualis fuit cognitio prophetarum, non tamen clara et intuitiva, quia non immediate evidens ab objecto”. Por.: „Quia quod Deus potest mediante aliquo effective, per se potest et sine medio. Sed Deus potest causare certam cognitionem in intellectu non concurrente voluntate, non tamen ex evidentia objecti. [...] Fides autem non est sine concursu voluntatis, illa autem certitudo non est ex evidentia objecti [...]. Unde hoc est quoddam loqui Dei menti, non tamen est perfectus actus sciendi, quia non est cum evidentia objecti, et hoc modo forte loquebatur prophetis”. Rep. 1C, prol., q. 2, 167. Zob.: *Reportatio...*, s. 68, przypis 177; R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 546–547.

¹⁰⁷ „Primus est cognoscere intuitive veritates scibiles de Deo et distincte per rationem subiecti intuitive et distincte cogniti, et iste gradus non est communiter possibilis viatori”. Rep. 1A, prol., q. 2, 168. W Add. M. (q. 2, 168) czytamy: „Prima et suprema est intuitiva, quam semper habuit Christus de essentia divina sub ratione deitatis”. Por.: „Primo, cognoscere veritatem in Verbo intuitive”. Rep. 1B, prol., q. 3, 168; „Primus gradus et supremus est intuitive ea videre in Deo”. Rep. 1C, prol., q. 2, 168. Por. wzmiankę w: *Reportatio...*, s. 68, przypis 180. Zob.: „Die erste Konklusion lautet, daß es in der Erkenntnis Gottes fünf Grade gibt. (a) Der erste und höchste Grad besteht in der intuitiven und

Drugi stopień poznania Boga polega na poznaniu Go w sposób pewny w czymś, co reprezentuje Go wyraźnie. Szkot uważa takie poznanie za możliwe dla człowieka w jego stanie ziemskiego bytowania¹⁰⁸.

Trzeci stopień poznania Boga charakteryzuje się tym, że jest poznaniem pewnym, ale pewność ta nie opiera się na akcie woli. Innymi słowy, to typ poznania, u którego podstaw nie leży akt woli. Poznanie takie przysługiwało prorokom, jest więc dostępne człowiekowi, ale nie w sensie powszechnym. Jako przeznaczone dla wybranych, nie dotyczy każdego intelektu pielgrzyma¹⁰⁹.

Kolejny, czwarty stopień poznania opiera się na znajomości Słowa Objawionego, wyrażonego w Piśmie Świętym. Służy ono umacnianiu i obronie wiary, dzięki niemu broni się wiary i rozwiewa wątpliwości, jakie przeciwko niej wysuwają niewierzący. Stanowi ono zasadniczy typ poznania występujący we wspólnocie Kościoła, cechujący najważniejsze jego postacie i dostojników¹¹⁰.

nicht-distinkten Erkenntnis der erkennbaren Wahrheiten von Gott, die durch die Sinngehalte des intuitiv und in einer distinkten Weise erkannten Subjekts erfolgt. Diese Art intuitive Erkenntnis hatte immer Christus in der göttlichen Wesenheit unter dem Sinngehalt der Gottheit". R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 547.

¹⁰⁸ „Secundus gradus est cognoscere aliquid certitudinaliter in aliquo repraesentativo distincte cognito, et iste gradus est possibilis viatori". Rep. 1A, prol., q. 2, 168. Por.: „Secunda est cognitio non de obiecto intuitive cognito, sed distincte cognito per aliquod repraesentativum subiecti". Add. M., prol., q. 2, 168; „[...] per rationem subiecti vel obiecti, ut distincte et scientific abstractive". Rep. 1B, prol., q. 3, 168; „Secundus ea cognoscere distincte ex evidentia obiecti, sed abstractive". Rep. 1C, prol., q. 2, 168. Zob.: „Der zweite Grad der Erkenntnis besteht in der gewissen Erkenntnis (*certitudinaliter*) vom Objekt, das aber nicht intuitiv erkannt wird, sondern auf eine distinkte Weise durch ein repräsentatives Medium (*per aliquod repraesentativum*) vom Subjekt/Objekt. Dieser Grad der Erkenntnis ist dem Pilger zugänglich". R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 548.

¹⁰⁹ „Tertius gradus est cognoscere aliquid cum certitudine ita quod certitudo eius non subest actui voluntatis, et iste gradus fuit in prophetis". Rep. 1A, prol., q. 2, 168. W Add. M. (q. 2, 168) zostało dodane: „[...] est obiecti non praesentis intellectui nec in se nec in aliquo repraesentativo, sed immediate causata a Deo, quae non subest actui voluntatis, quae tamen non est evidens ex obiecto". Podaję za: *Reportatio...*, s. 68, przypis 181. Autor *Additiones...* wskazuje więc, że jest to poznanie, które nie wynika z oddziaływania przedmiotu poznania na intelekt, lecz jest „pozaobiekowym” skutkiem działania Boga, który bez żadnego reprezentanta może bezpośrednio „wlać” w ludzki intelekt poznanie czegoś. To bardzo interesujący motyw dotyczący rozumienia poznania i Bożej wszechmocy. Ockham – podobnie jak Szkot – stwierdzi później, że Bóg może w ludzkim intelekcie wywołać intuicyjne poznanie przedmiotu nieistniejącego. Obecność samego przedmiotu nie jest tu ważna! Por.: „Tertio, cum certitudine quae non subest voluntati, et illam cognitionem habuerunt prophetae". Rep. 1B, prol., q. 3, 168. Zob.: „Der dritte Grad der Erkenntnis ist etwas mit Gewißheit zu erkennen, so daß diese Gewißheit dem Willensakt nicht unterliegt. Diesen Grad der Erkenntnis besaßen die Propheten. In diesem Grad fehlt dem Verstand die Gegenwart des Objekts: Hier ist das Objekt weder in sich noch in einem Repräsentativum gegenwärtig. Die Erkenntnis wird unmittelbar von Gott verursacht und ist dennoch nicht vom Objekt aus evident". R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 548.

¹¹⁰ „Quartus gradus est explicite cognoscere ea quae continentur in Scriptura, quibus piis opilatur auxillis et contra impios defendatur sciendo dubitationes aliorum solvere et munire bonis rationibus, et iste gradus est maiorum in ecclesia". Rep. 1A, prol., q. 2, 168. Por.: „Quarta cognitio est illa qua opitulatur piis et defenditur contra impios, ut cum litterae sensus cognoscitur et unus locus lit-

Wreszcie ostatni stopień poznania to poznanie tego, co jest konieczne do zbawienia. Zdaniem Szkota, poznanie takie wydaje się powszechnie dostępne, tak więc nikt nie jest pozbawiony jego zdolności, także pospolity lud. Kluczową rolę odgrywa tu przekonanie Szkota, że Bóg każdemu człowiekowi daje szansę zbawienia, a skoro nie wszyscy są zdolni do pełnego odczytania Objawienia zawartego w Piśmie Świętym, mocą Bożej woli muszą mieć ku temu inną sposobność. Poznanie konieczne do zbawienia daje im taką możliwość¹¹¹.

W kontekście wyliczonych rozróżnień stopni poznania odnosi się Szkot do koncepcji Henryka. Ustala, że naukę o Bogu można osiągnąć dzięki jakiejś reprezentacji Boga w czymś istotowo od Niego różnym. Szkot przyznaje więc, że nie sposób przyjąć istnienia Henrykowego oświecenia jako pośrednika prowadzącego do poznania Boga, pośrednika pojmowanego jako coś, co zawiera wiedzę o Bogu. Zarysowuje się jednak pewna możliwość przyjęcia argumentacji paryskiego mistrza, pod warunkiem że ów pośrednik jest czymś reprezentującym jakieś prawdy istniejące w Bogu. Szkot widzi w tym pewną możliwość przyjęcia rozwiązania Gandawczyka, niemniej powątpiewa w to, by sam Henryk na takie rozwiązanie się zgodził, gdyż prowadzi ono do konieczności istnienia w intelekcie pewnej formy poznawczej, dzięki której otwiera się możliwość pozyskania wiedzy o Bogu, a też istnienie Henryk odrzucał¹¹².

Co więc w dyskusji Szkota z koncepcją Henryka jest ważne? Wydaje się, że Szkot, wychodząc od ustaleń Gandawczyka dotyczących istnienia jakiegoś pośredniego oświecenia, dającego człowiekowi *pro statu isto* możliwość poznania Boga ujętego w pełni Jego boskości i stworzenia tym samym podstawy teologii dla nas, mocno akcentuje znaczenie takiego oświecenia jako sa-

terae per alium exponitur et persuasiones adducuntur et contra impios defenditur". Add. M., prol., q. 2, 168. Zob.: „Der vierte Grad besteht in der expliziten Erkenntnis von dem, was in der Schrift enthalten ist: Diese Erkenntnis, die Erkenntnis der Oberen in der Kirche (*maiorum in ecclesia*) ist da zu sehen, wo der Sinn der Schrift (*literae sensus*) erkannt wird, eine bestimmte Textstelle durch eine andere Textstelle erklärt wird, Zweifel gelöst und Gründe und Überzeugungen gebracht werden. Durch die so gewonnenen Inhalte der Schrift wird den Frommen geholfen, und der christliche Glaube wird gegen die Gottlosen verteidigt". R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 548.

¹¹¹ „Quintus gradus est cognoscere ea quae sunt necessaria ad salutem, qui est simplicium, quia non possunt omnia contenta in Scriptura perscrutari". Rep. 1A, prol., q. 2, 168. W Add. M. (q. 2, 168) czytamy: „Quintus gradus est simplicium, cuius cognitionis subest actui voluntatis, et haec est cognitio habita per fidem". Por.: „Im fünften Grad der Erkenntnis werden diejenigen Dinge erkannt, die für die Erlösung nötig sind. Dieser ist der Grad der Erkenntnis, der die »Einfachen« (*simplices*) betrifft. Ihre Erkenntnis der Wahrheiten über Gott – sowie die Gewißheit im Blick auf diese Wahrheiten – unterliegt einem Willensakt. Die Wahrheiten über Gott erkennen die Einfachen durch den Glauben, da sie die Inhalte der Heiligen Schrift nicht durchschauen können". R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 548–549.

¹¹² „Discordo ergo primo a lumine est ab opinione praecedente, quia pono quod scientia non est in illo lumine, sed per illud lumen tamquam per quoddam repraesentativum cognosco multa de Deo. Si autem sic loquatur – quod non videtur, quia negat speciem intelligibilem – concordo cum eo". Rep. 1A, prol., q. 2, 169.

meo pośrednika, to znaczy nie aktu poznania, który mieściłby w sobie prawdy odnoszące się do Boga, lecz pośrednika reprezentującego coś, co może być reprezentacją przedmiotu badanej tu nauki. Do tego jednak niezbędne jest przyjęcie istnienia w intelekcie formy poznawczej reprezentującej przedmiot poznania właściwy teologii, to znaczy reprezentującej Boga, ponieważ owo światło jako pośrednik rozumie tu Szkot w sensie oświecenia, jakiego dokonuje intelekt w akcie poznania, a nie w sensie iluminacji wiecznych prawd¹¹³. Szkot poddaje zatem zasadniczej modyfikacji stanowisko Henryka. Uważa ponadto, że takie oświecenie człowiek zdobywa podobnie, jak Bożą łaskę, to znaczy jest mu ono ponadnaturalnie „wlane” w intelekt przez Boga. Odrzuca więc Szkot pogląd, że pośrednie oświecenie ludzki intelekt może osiągnąć tak, jak wiedzę o tym, co dane w naturze, czyli dzięki „pilnemu i wytrwałemu studiowaniu”. Podkreśla, że między wiedzą o czymś lub poznaniem czegoś w efekcie „pilnego i wytrwałego studiowania” a wiedzą nabytą przez „wlanie” światła i łaskę zaznacza się fundamentalna różnica¹¹⁴.

Wyprowadzając taki wniosek, Szkot nie widzi podstaw do przyjęcia racji, na których opiera się pogląd Henryka. Analizuje je po kolei, po czym odrzuca. Co do pierwszej racji, jakoby człowiek mógł poznać i pojąć w sposób naturalny każdy termin koniecznego twierdzenia, zatem podobną zdolność miałby

¹¹³ „Si autem loquatur de lumine pro isto quo aliquid videtur et non pro illo in quo aliquid videtur ut repraesentante obiectum, nego lumen suum sicut est lumen solum quo aliquid videtur, non tamen species in quo sicut repraesentante aliquid videtur”. Rep. 1A, prol., q. 2, 169. Por.: „[...] non pono haberi scientiam per quodcumque lumen de Deo, si non sit obiectum in se praesens nec in suo repraesentativo. Si autem vocat lumen illud rationem repraesentandi, tunc volo. Sed volo non in illo lumine, sed per illud lumen habetur scientia”. Add. M., prol., q. 2, 169. Zob.: „Aus den zwei Erklärungen für seine eigene Antwort folgt, daß Scotus von der Meinung Heinrichs v. Gent über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis von Gott im gegenwärtigen Zustand des Menschen abweicht. (a) Der erste Grund dafür liegt darin, daß keine Wissenschaft von Gott durch jedwelches Licht der Erkenntnis gewonnen werden kann, wenn das Objekt weder in sich noch in seinem repräsentativen Mittel gegenwärtig ist. Wird jenes mittlere Licht *ratio repraesentandi* genannt, dann gibt Scotus zu, daß jenes Licht eine solche ratio ist: In ihm gibt es trotzdem keine Wissenschaft, sondern nur durch ein anderes Licht (= durch eine andere *ratio repraesentandi*)”. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 549. Zob. S. D. D u m o n t: *Theology as a Science...*, s. 591–592. Ważne wyjaśnienie dotyczące rozumienia sensu używanego przez Szkota terminu *lumen*: „[...] this is the light of the intellect, and not that of the illumination of the eternal reasons”. *Reportatio...*, s. 69, przypis 126.

¹¹⁴ „[...] non concedo istud lumen esse in nobis per exercitium studii tamquam aliquid naturale, sed per infusionem supernaturaliter tamquam donum intellectus gratum faciens possidentem”. Rep. 1A, prol., q. 2, 170. Por.: „[...] huiusmodi scientia de Deo sub ratione deitatis non habetur per studium, sed est donum gratis datum ad utilitatem ecclesiae, et scivit Christus quando fuit utile illud donum dare et quibus, ut apostolis et prophetis”. Add. M., prol., q. 2, 170. Zob.: „Dem zweiten Grund nach steht Scotus gegen die Meinung, nach der die Wissenschaft von Gott unter dem Sinngehalt der Gottheit im mittleren Licht durch das Studium gewonnen werden kann. Die Wissenschaft von Gott unter dem Sinngehalt der Gottheit besteht aus einer Gabe der Gnade (*donum gratis*), die für den Nutzen der Kirche gegeben wird. Christus wußte, wann und wem von Nutzen war, diese Gabe zu schenken, nämlich z. B. den Aposteln und den Propheten”. R. Hofmeister Pich: *Der Begriff...*, s. 549.

odnośnie do twierdzeń dotyczących Boga, Szkot nie zgadza się z tym założeniem. Boga może bowiem człowiek poznać jedynie w poznaniu pośrednim, a wtedy kluczowy staje się termin średni, przez który do takiego poznania dochodzi. W sylogizmie termin średni może być rozumiany dwojako:

1. W porządku istotowym termin średni sytuuje się między skrajnymi terminami sylogizmu, jako istota (*quod quid est*) jednej skrajności, lub też jako własność (*passio*) wcześniejsza od innej własności. W takim przypadku – podkreśla Szkot – oczywiste jest, że gdy pozna się skrajne terminy sylogizmu, można także poznać lokujący się między nimi termin średni. Można to wyjaśnić jeszcze tak: poznanie każdego skrajnego terminu sylogizmu daje poznanie zawartego w tym sylogizmie terminu średniego, gdyż termin średni jest tu podstawą (*ratio*) jedności (połączenia) i wnioskowania jednego terminu skrajnego z drugiego, co jest możliwe dlatego, że znaczenie terminu średniego zawiera się w treści jednego z terminów skrajnych, a drugi termin skrajny mieści się w terminie średnim prymarnie i sam z siebie (*per se*)¹¹⁵.

2. Terminem średnim można również nazwać coś, co daje się sprowadzić do jednej ze skrajności w ramach jakiegoś porządku. Tak ujętego terminu średniego używa się, gdy na przykład o jakimś zwierzęciu twierdzi się, że jest zdolne do śmiechu, pod warunkiem że jest człowiekiem. Szkot podkreśla, że wtedy „stan bycia człowiekiem” jest terminem średnim, wiążącym skrajne terminy: „zwierzęcość” i „zdolność do śmiechu”. W takim przypadku, aby poznać pośrednika zawartego w ramach jednej właściwości (skrajności), nieodzownym warunkiem staje się poznanie istoty owej własności (skrajności)¹¹⁶. Szkot posługuje się dodatkowo przykładem z geometrii. Można założyć, że w ramach istotowego porządku figur geometrycznych jedna z nich jest pierwszą figurą tylko wtedy, gdy próba wyznaczenia takiej pierwszej figury w porządku istotowym nie kończy się procesem w nieskończoność.

¹¹⁵ „Sed duplex est medium. Unum quod est essentialiter ordinatum inter extrema ut »quod quid est« alterius extremi vel passio prior respectu alterius passionis, et de hoc medio verum est quod qui cognoscit extrema complexionis, potest cognoscere medium inter illa, quia hoc modo medium est ratio uniendi et concludendi unum de alio, quia ratio eius includitur in uno extremo et aliud extremum sibi per se et primo inest”. Rep. 1A, prol., q. 2, 173. Por.: „Uno modo quod est essentialiter medium inter extrema, et de illo habet propositio veritatem, quia illud includitur in uno et includit aliud”. Rep. 1B, prol., q. 3, 173; „[...] unum est medium inter extrema essentialiter ordinatum, et hoc proprie dicitur medium, et tale cognitis rationibus extremorum cognosci potest, et per hoc concluditur universalis propositio”. Rep. 1C, prol., q. 2, 173. Zob. *Reportatio...*, s. 70, przypis 128.

¹¹⁶ „Aliud est medium contentum sub extremo uno ut aliquid inferius ad ipsum ad concludendum passionem de superiori, ut si concluderem aliquod animal esse risibile per rationem hominis tamquam per medium in tertia figura, et de tali medio non oportet quod qui cognoscit extrema complexionis, ut »anima« et »risibile«, cognoscere medium sumptum sub uno extremorum nisi cognoscat »quod quid est« eius”. Rep. 1A, prol., q. 2, 173. Por.: „Aliud potest esse medium contentum sub extremo ut aliquid inferius ad concludendum passionem de superiori, ut si concluderem aliquod animal esse rationale per hominem medium, et de tali medio non oportet quod qui cognoscit extrema, possit cognoscere medium”. Add. M., prol., q. 2, 173; „Aliud est medium quod est sub extremis, et illud est ad concludendum aliquid particulare; et non oportet quod intelligens commune intelligat particulare”. Rep. 1B, prol., q. 3, 173.

ność – innymi słowy, figurę taką daje się wyznaczyć jedynie pod warunkiem, że istnieje ona w ramach istotowego porządku. Zgodnie z relacją pierwszeństwa formuluje się wówczas twierdzenie: „Jakaś figura jest pierwszą wśród figur”. Czym jest taka pierwsza figura, będzie się jednak wiedziało tylko pod warunkiem poznania właściwych jej treści, tych które sprawiają, że jest ona tą właśnie figurą. Poznanie, czym jest taka figura, staje się koniecznym pośrednikiem w ujęciu tej figury jako figury i tym samym w wyznaczeniu jej pierwszeństwa w porządku innych figur¹¹⁷.

W świetle tego, co powiedziano, nie ulega wątpliwości, że człowiekowi przysługuje możliwość poznania w naturalny sposób jakiejś pierwszej istoty w porządku istotowym, choć problemem pozostaje to, czy w przypadku teologii jest nią istota Boga ujętego jako Bóg. Tu bowiem, aby poznać, że istota Boga jest pierwszą wśród wszelkich istot, konieczne staje się poznanie jej właściwej treści, to znaczy poznanie Boga w pełni Jego istoty. Choć poznanie takiego w przypadku człowieka wykluczyć nie można, to jednak nie ulega wątpliwości, że jeśli jest mu ono dostępne, to na pewno w innym niż obecny stan jego bytowania – w życiu doczesnym intelekt człowieka nie ma dostępu do poznania istoty Bożej, a więc do poznania Boga jako Boga¹¹⁸.

Druga Henrykowa racja opierała się na odwołaniu do zdolności poznawczych ludzkiego intelektu. Henryk twierdził, że zdolność poznawcza intelek-

¹¹⁷ „Exemplum de triangulo et figura: Cognosco aliquam figuram esse primam, cum in figuris essentialiter ordinatis non sit processus in infinitum, et facio istam complexionem »aliqua figura est prima« per respectum primitas figurae. Sed numquam cognosco hanc figuram esse primam, posito quod numquam eam viderim ut triangulum, nisi per propriam rationem trianguli sicut per medium sub extremo ut »figura«”. Rep. 1A, prol., q. 2, 173. Por.: „Esto quod aliquis posset intelligere quadrangulum, pentagonum et sic de aliis figuris, et nullo modo posset sibi esse notum de triangulo, bene posset per rationem naturalem cognoscere figuram et quod esset aliqua figura prima (hoc tamen esse verum mediatum) et non posset scire triangulum esse primam figuram, quia hoc medium est sub extremis”. Rep. 1B, prol., q. 3, 173; „Ponatur quod aliquis non habeat sensum de triangulo qui est prima figurarum, et habeat sensum de quadrangulo, pentagono, et sic de aliis; iste habet notitiam ex sensu de figura, sicut qui habet sensum de homine, habet etiam de animali. Omnes propositiones quas assumet, mediatæ sunt, et concludet aliquam figuram priorem esse tetragono. Sed quia non videt triangulum qui est prima figurarum, non cognoscet eum sub propria ratione, sed tantum »quia est«, (quod) concludendo »aliqua figura est prima, quia in essentialiter ordinatis oportet venire ad aliquod primum«”. Rep. 1C, prol., q. 2, 173.

¹¹⁸ „Ita proposito, cognosco naturaliter aliquam essentiam primam inter essentias, sed non cognosco hanc, scilicet essentiam divinam, esse primam cui tamen primo inest haec passio, nisi per propriam rationem illius essentiae ut ista est, vel deitatis ut deitas est; quod non possum in vita ista”. Rep. 1A, prol., q. 2, 173. W Add. M. (q. 2, 173) czytamy jeszcze: „Et sic cognoscimus ea quae naturaliter cognoscimus de Deo, ut quod aliquod ens sit primum, non tamen hanc essentiam deitatis cui primo inest primitas. Sicut cognosco aliquam figuram esse primam, cum species figurarum sint ordinatae et non procedant in infinitum, non propter hoc cognoscerem medium, scilicet triangulum, cui primo inest illa passio, quia est medium sub extremo, non essentialiter ordinatum inter extrema”. Podaję za: *Reportatio...*, s. 71, przypis 190. Por.: „Sic est de Deo. Bene enim potest homo concipere multa entia et ens in communi et quod est aliquod primum ens, et illud est verum mediatum cuius medium est sub extremis, puta Deus”. Rep. 1B, prol., q. 3, 173; „Isto modo sunt omnes conclusiones theologicæ mediatæ a Deo, solum enim scimus de eis »quia est«”. Rep. 1C, prol., q. 2, 173.

tu musi być wyznaczona w granicach tego, co intelekt może poznać, i wyklucza wszystko to, czego poznać nie może. W tym świetle, nawet jeśli intelekt błądzi i coś poznaje fałszywie, mimo wszystko uwarunkowane jest to możliwością poznania tego czegoś, zatem również kiedy wypowiada o Bogu twierdzenia błędne lub fałszywe, intelekt musi poznawać Boga – tym samym poznanie Boga mieści się w granicach możliwości ludzkiego intelektu, czego potwierdzeniem są błędne twierdzenia o Nim wyrażane¹¹⁹.

Szkot nie zgadza się z tym stanowiskiem, ponieważ przyjęty tu wniosek, który ostatecznie sprowadza się do tezy, że można poznać coś, co ze swej istoty jest niemożliwe do poznania, przy czym niemożliwe w tym sensie, iż nie daje się wyprowadzić jako wniosek z przesłanek, nie obowiązuje we wszystkich przypadkach. Zatem nie w każdym przypadku ludzki intelekt, błędząc, musi wprawdzie poznać to, odnośnie do czego błądzi. Szkot precyzyjnie analizuje, na czym polega samo błędzenie. Błądzić bowiem – jak zresztą wykazuje sam Henryk – można dwojako: albo w materii, albo w formie. Jeżeli błąd leży po stronie formy, to jest pewne, że człowiek ma zdolność uświadomienia sobie faktu błędzenia i fałszywego rozumowania. Błąd będzie oparty na sofistycznej argumentacji, a każdy sofistyczny paralogizm może zostać poznany, łącznie z mechanizmem jego powstawania¹²⁰. Kiedy błąd tkwi w materii, mamy do czynienia z błędem na płaszczyźnie logicznej, ponieważ z fałszywej przesłanki wyprowadza się prawdziwy wniosek, lub też bezpośrednio twierdzenia¹²¹. Szkot pisze o tym następująco: „Jeżeli [błędzenie dotyczy – J.S.] wniosku, to albo przez błędny sylogizm w materii, albo w formie. Jeżeli w formie, można przyjąć tak, jak we wcześniejszym przypadku [dotyczącym błędzenia w formie – J.S.]. Jeżeli w materii, to postępuje się do takiego momentu, w którym wyznaczy się to, co jest fałszem, a co nie jest takie ze względu na coś innego. Zatem [gdy postępuje się w ten sposób – J.S.] wtedy będzie to samo z siebie wydawać się prawdziwe i w konsekwencji błąd będzie spowodowany naturalnym oświeceniem, ponieważ bez żadnego dyskursu ktoś będzie bezpośrednio skłonny do wyprowadzania

¹¹⁹ „Ad secundum, dicitur quod non possum solvere ad hominem ita quod appareat mihi aliqua propositio neganda, licet possem solvere realiter et ad orationem”. Rep. 1A, prol., q. 2, 174. Por.: „Ad aliud dicendum quod non sequitur »scit solvere omne argumentum factum contra aliquod complexum de Deo, ergo scit quod nullum impossibile sequitur ad illud«. Quia licet sciat solvere argumentum concludens hoc impossibile et illud, quia tamen multa sunt alia impossibilia quae sibi sunt neutra, nescit quod illud impossibile sequitur vel non, quia nescit si sit impossibile vel necessarium. Dicitur tamen sic ad argumentum quod non possum solvere ad hominem ita quod appareat mihi aliqua propositio neganda, licet possem solvere realiter et ad orationem”. Add. M., prol., q. 2, 174; „Ad secundum dicunt aliqui quod non omne argumentum factum contra necessarium potest solvi ita quod appareat solventi illa solutio esse vera”. Rep. 1C, prol., q. 2, 174.

¹²⁰ „Aut peccat in materia aut in forma. Si in forma, certum est quod possum solvere, quia tradita est ars ad omnem paralogismum sophisticum solvendum”. Rep. 1A, prol., q. 2, 174.

¹²¹ „Si peccat in materia, ergo praemissa falsa aut apparet mihi vera sicut conclusa aut sicut immediata”. Rep. 1A, prol., q. 2, 174.

fałszywego wniosku jako oczywistego”¹²². Reasumując, błędzenie rozumie Szkot dwojako: błądzi się, przyjmując za podstawę sofizmaty – z powodów pewnych chwytów sofistycznych, lecz wtedy zapoznanie się z nimi umożliwia odkrycie prawdy; można też błądzić pod względem logicznym, popełniając błąd w sylogizmie i rozumowaniu.

Poza tym, w żadnym wypadku nie można mówić o pewności odnośnie do czegoś, co zarazem jest znane samo przez się i nie jest samo przez się znane, a na mocy czego wyprowadza się coś innego, będącego czymś fałszywym poznawanym (przyjmowanym) samo przez się. Szkot wykazuje, że w takim przypadku nic nie można poznać, ponieważ jeśli nie ma możliwości zyskania pewności co do przesłanki – to znaczy pewności, że jest ona sama przez się prawdziwa – jeszcze trudniej zyskać pewność względem wyprowadzonego z takiej przesłanki wniosku, że jest on poznawany sam przez się¹²³.

Szkot konstatuje ostatecznie, że mimo iż nie sposób w każdym przypadku dowodowo wykazać fałszywości czegoś, to jednak da się określić, że owo coś

¹²² „Si ut conclusa, iterum aut per syllogismum peccantem in materia vel in forma. Si in forma, ergo potest solvi ut prius. Si in materia, iterum procedatur quousque sit status ad aliquam falsam quae non apparet propter aliam. Ergo ista videbitur de se esse vera, et per consequens error est inditus lumini naturali, quia absque omni discursu statim inclinatur ad aliquam falsam sicut ad per se notam”. Rep. 1A, prol., q. 2, 174. *Lumini naturali* nie należy mylić tu z jakimkolwiek typem oświecenia, które „z zewnątrz” dociera do intelektu, wywołując w nim zdolność do poznania. Światło naturalne oznacza w myśli Szkota naturalną zdolność intelektu poznania czegoś, wynikającą z natury samego intelektu. Por.: „Si non potest solvi evidenter, ergo falsa propositio concipitur tamquam vera. Aut ergo apparet conclusa, aut prima. Si conclusa, aut ergo per syllogismum peccantem in materia vel in forma. Si per peccantem in forma, potest evidenter solvi. Si per syllogismum peccantem in materia, ista propositio falsa in illo syllogismo concipitur tamquam mediata vel immediata; et sic in infinitum”. Rep. 1B, prol., q. 3, 174; „Sed hoc esse non potest. Nam omne argumentum tale aut peccat in materia aut in forma. Si in forma, constat quod solvi potest per regulas traditas in libro Elenchorum. Si autem in materia, aut illa propositio praemissa falsa apparet mihi vera sicut conclusa aut sicut immediata. Si primo modo, iterum aut per syllogismum peccantem in materia aut in forma, et sic sicut prius, quousque sit status ad aliquam falsam quae non apparet propter aliam; ergo ista videbitur de se vera et evidens ut principium”. Rep. 1C, prol., q. 2, 174. Zob. S.D. Dumont: *Theology as a Science...*, s. 592–593.

¹²³ „Secundo, sequitur quod non potest aliquis esse certus, quae sit per se nota et quae non sit per se nota, ex quo alia falsa apparet statim per se nota; et tunc nihil potest sciri, quia si non potest haberi certitudo de praemissa quod sit per se vera, nec de conclusione quod sit per se scita”. Rep. 1A, prol., q. 2, 174. Por.: „Si apparet prima, ergo error esset inditus intellectui, et impossibile esset habere certam scientiam, quia conclusio illata ex propositione immediata est scita. Si igitur non possit discerni per intellectum, utrum ipsa esset vera simpliciter vel apparens tantum, non posset homo esse certus de conclusione illata”. Rep. 1B, prol., q. 3, 174; „Et si sic, naturaliter erramus, et nullus potest scire se scire, ex quo propositionem falsam accipimus ut necessarium et ut principium. Si illa propositio non habet evidentiam quasi principium, sed sicut conclusio probata per aliud, quaeram de illo: Et oportebit aliquam propositionem syllogismi probantis esse falsam et procedam in infinitum, vel accipiam propositionem de se falsam tamquam principium per se notum; quae ambo sunt inconvenientia. Vel oportebit quod possim propositionem falsam negare vel interimere. Sed hoc potest esse dupliciter. Uno modo quod sciam probare propositum, scilicet sciam me probare propositionem illam esse falsam; et sic solvere facit scientiam. Alio modo quod sciam illud non esse necessarium; et sic potest solvi argumentum omne contra aliquem articulum fidei”. Rep. 1C, prol., q. 2, 174.

nie jest oczywiste. Do takiej sytuacji dochodzi, ponieważ jak naturalne działanie intelektu daje pewność odnośnie do poznania czegoś oczywistego – co jest możliwe dzięki analizie terminów (co wynika z terminów – pojęć) – tak można mieć pewność w przypadku jakiegoś poznania Boga, że nie jest ono poznaniem Jego istoty. W tym sensie Szkot żywi przekonanie, że można znać coś, co nie jest wnioskiem wyprowadzonym z czegoś oczywistego, ponieważ wtedy owo coś nie ma charakteru wniosku, gdyż brak tu wynikania¹²⁴.

Po tych ogólnych uwagach przechodzi Szkot do uzasadnienia odrzucenia Henrykowego argumentu, że to, co nie jest niemożliwe, nie wyklucza możliwości bycia poznany. Po pierwsze, Szkot wskazuje fałszywość przyjętej tezy, że skoro można poznać, że niemożliwość, która jest wnioskiem jakiegoś rozumowania, nie zachodzi, to nie zachodzi żadna niemożliwość w jakimkolwiek wnioskowaniu. Można bowiem przyjąć, że brak tu wiedzy dotyczącej zachodzenia innej niemożliwości, takiej, która nie miała być wnioskowana. Na podobnej zasadzie Szkot stwierdza, że z poznania jednej niemożliwości czegoś nie wynika w prostej linii możliwość poznania tego czegoś, gdyż może się okazać, że wykazana tu niemożliwość jest tylko jedną z całego ciągu niemożliwości, które mogą wykluczać poznanie tego czegoś. Jeśli odniesiemy to teraz do poznania Boga, to okaże się, że z niemożliwości Jego niepoznania nie wynika od razu możliwość Jego poznania, ponieważ aby taką możliwość stwierdzić, trzeba by wykluczyć wszelkie niemożliwości dotyczące poznania Boga, a to wydaje się przekraczać zdolności ludzkiego intelektu w aktualnym stanie bytowania¹²⁵.

¹²⁴ „Concedo ergo quod omne tale argumentum possum solvere, et mihi, sic quod si nesciam probare hanc esse falsam, tamen, scio eam non esse per se notam. Quia sicut lumen naturale sufficit ad cognoscendum per se notam ex terminis, ita sufficit ad cognoscendum istam non esse per se notam quae non est per se nota. Possum etiam scire eam non esse conclusam ex alio per se noto, quia tunc consequentia deficit”. Rep. 1A, prol., q. 2, 175. Por.: „[...] omne argumentum contra necessarium potest solvi evidenter, quia numquam habet falsa propositio evidentiam nisi quia concluditur per syllogismum peccantem in forma. Sed propositionem falsam solvi contingit dupliciter: Uno modo probando esse falsam. Alio modo, quia non est mihi evidens ex terminis per lumen naturale, nec tamen potest probari. Sic, si probetur per syllogismum peccantem in forma quod una substantia numero non est trina in personis: non possum solvere eam probando eam esse falsam – hoc esset probare articulum fidei – sed secundo modo, quia non est mihi evidens ex terminis per lumen naturale”. Rep. 1B, prol., q. 3, 174.

¹²⁵ „Tunc ad argumentum. Non sequitur »potest scire quodcumque impossibile quod infertur non sequi, ergo nullum impossibile sequi«, quia non scitur quin alia impossibilia possent sequi quorum nullum est illatum. Similiter, dato quod posset scire quod nullum impossibile manifestius in impossibilitate sequeretur, non propter hoc sequitur quod scio illud esse possibile, quia potest esse primum in impossibilitate quod non sequitur ex aliquo alio impossibili. Primis enim necessariis opponuntur prima impossibilia”. Rep. 1A, prol., q. 2, 176. Por. dłuższy wywód w wersji 1C (q. 2, 174): „Si probetur quod non sunt tres personae in divinis per unitatem essentiae sic: »Impossibile est una essentiam esse in tribus personis. Sed si esset trinitas personarum, essent tres personae in unitate essentiae. Ergo non est trinitas«, licet nesciam an prima sit vera, tamen bene scio quod non est necessaria, et sic non necessario sequitur conclusio impossibilis. Quod si probetur prima discurrendo per illa quae videmus ita esse, ergo »una essentia non est in tribus personis« peccat in forma et est fallacia consequentis, sic dicendo: »non est in istis, ergo non in aliis«. Non enim sequitur quod si

Wnioski Szkota warunkujące istnienie wiedzy o Bogu dostępnej człowiekowi *pro statu isto*

Wszystkie zreferowane polemiki i dyskusje z poglądami innych służą Szkotowi za punkt wyjścia własnego stanowiska w kwestii wiedzy o Bogu, która jest dostępna ludzkiemu intelektowi w obecnym stanie bytowania. Szkot sprowadza swe rozstrzygnięcie do wyliczenia kilku warunków, które musi spełniać tego typu wiedza.

Po pierwsze, według Szkota teologia dostępna ludzkiemu intelektowi różni się od daru wiary. Mimo że jest ona także darem Bożym, to jednak brak jej takiej doskonałości, która prowadziłaby do doskonałego i wyraźnego poznania Boga ujętego w pełni Jego boskości, to znaczy Boga jako Boga. Doskonałość taką osiągają nauki oparte na logicznym dyskursie oraz dowodzeniu wyprowadzonym z właściwego i adekwatnego przedmiotu danej nauki. W odniesieniu do teologii uszczerbek ten nie zmienia jednak faktu, że jest ona – jako dar Boży – bezwzględnie doskonalsza od wszelkiej wiary i wiedzy nabytej (pozyskanej) samym tylko wysiłkiem intelektu¹²⁶.

Po drugie, Szkot wykazuje dwa typy wiary. O ile bowiem wiara nabyta, to znaczy stanowiąca wynik działania ludzkiego intelektu i woli (głównie woli), nie jest szlachetniejsza od nauki zdobytej na drodze wysiłku intelektualnego, to jednak wiara pozyskana dzięki Bożej łasce („włana” w ludzką duszę) jest bez wątpienia szlachetniejsza od wszelkiej nabytej na drodze naturalnej dyspozycji i nauki¹²⁷. Pogląd ten Szkot uzasadnia następująco: „Spośród doskonałości tego samego rodzaju bezwzględnie doskonalsza jest ta, na którą nie rozciąga się żadna stworzona przyczyna, lecz tylko i wyłącznie przyczyna

essentia una finita non possit esse in tribus suppositis, quod hoc non possit essentia infinita. Nec tamen, licet sciat isto modo solvere rationes factas contra hoc, oportet quod illud sit necessarium, quia posset esse de primis impossibilibus ad quod non sequeretur impossibile manifestius. Sicut si dicam quod astra sunt paria quia corruptibilia, bene scio solvere, nec ratio cogit quod licet sint corruptibilia quod sint paria; non tamen propter hoc sequitur quod astra sint imparia sicut scitum a me, nec etiam sequitur quod sit verum, quod scilicet sint imparia”. Inny tekst przypisywany Add. M. znajdujemy w *Reportatio...*, s. 72, przypis 193 (angielski przekład – przypis 130).

¹²⁶ „Concedo enim quod theologia est distinctum donum a fide, non tamen ita perfectum quod faciat perfectam notitiam et distinctam ex evidentia obiecti sicut scientia, est tamen simpliciter perfectior omni scientia acquisita et omni fide”. Rep. 1A, prol., q. 2, 177. Zob. E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 635.

¹²⁷ „Ad secundum, cum dicitur quod haec esset simpliciter imperfectior fide, dico quod licet fides acquisita non sit nobilior omni scientia, tamen fides infusa est simpliciter nobilior habitus omni habitu acquisito et omni scientia acquisita”. Rep. 1A, prol., q. 2, 178. Por.: „[...] scientia includendo sapientiam est habitus nobilior omni habitu intellectivo qui non est scientia, dicendum quod fides infusa est habitus nobilior omni scientia acquisita”. Add. M., prol., q. 2, 178; „[...] dico quod fides infusa est perfectior qualibet scientia acquisita, quia ille habitus est perfectior qui non potest acquiri per lumen naturale quam qui potest, et hoc de habitibus eiusdem ordinis”. Rep. 1B, prol., q. 3, 178.

niestworzona”¹²⁸. Wykazuje więc, że wiara jako dar łaski Bożej sytuuje się wyżej w hierarchii doskonałości, dlatego jest doskonalsza od tego wszystkiego, co pozostaje w zasięgu możliwości człowieka, i mieści się w obszarze tego, co stworzone. Zatem i poznanie pozyskane za pomocą łaski wiary jest szlachetniejsze od wszelkiego innego poznania zyskanego na drodze naturalnej.

Po trzecie, Szkot szczególną uwagę zwraca na charakter różnicy, jaka zachodzi między przedmiotem poznania naturalnego a przedmiotem poznania ponadnaturalnego. Przedmiot poznania ponadnaturalnego i aktu wiary oraz przedmiot poznania naturalnego poruszają intelekt do poznania. Jest to jednak jedyne między nimi podobieństwo. Zasadniczo bowiem przedmiot naturalny jest dany intelektowi jako sam w sobie (jako taki) i jawi się mu jako aktualnie istniejący (czyli jest poznawany za pomocą poznania intuicyjnego). Z tego też powodu porusza on intelekt do poznania, które z istoty swej musi być pewne i wyraźne, ponieważ jak wykazano, poznanie intuicyjne zawsze jest pewne i wyraźne. W przypadku wiary taka sytuacja nie zachodzi. Przedmiot ponadnaturalny nie jest dany intelektowi jako sam w sobie (jako taki) i intelekt nie poznaje go jako aktualnie istniejącego, dlatego w przypadku wiary trudno mówić o poznaniu wyraźnym jej przedmiotu¹²⁹.

¹²⁸ „Quia in perfectionibus eiusdem generis illa est simpliciter perfectior, ad quam nulla causalitas creata se extendit sed tantum increata”. Rep. 1A, prol., q. 2, 178. Szkot odwołuje się tu do ustaleń Arystotelesa z dzieła *O częściach zwierząt*, w którym Stagiryta stwierdza, że nawet niewyraźne i niepełne poznanie substancji usytuowanych w hierarchii bytowej wyżej – substancji oddzielonych, jest szlachetniejszym i doskonalszym poznaniem od wszelkiej wiedzy o substancjach niższych w hierarchii, którą człowiek może o nich mieć. Zob. *Arystoteles: O częściach zwierząt* XI, 644b 31–32. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1977. Por.: „In perfectionibus eiusdem generis illa est nobilior, ad quam naturale agens non potest attingere; et additur »perfectio eiusdem generis« propter gratiam et animam et huiusmodi. Sed nulla actio naturae potest se extendere ad causandum fidem infusam, ergo etc. Unde, quamvis notitia fidei quantum ad evidentiam non excedat scientiam, tamen habet aliam conditionem nobiliorem, quia cum maiori certitudine inclinatur in obiectum. Et sic dicit Philosophus 11. De Animalibus quod magis desideramus parvam notitiam de entibus nobilioribus quam habere certam scientiam de inferioribus et imperfectioribus, immo aliqua non expedit scire”. Add. M., prol., q. 2, 178; „Et ratio est, quia in perfectionibus eiusdem generis illa est simpliciter nobilior, ad quam non potest se extendere causalitas creaturae, quam illa ad quam potest. Sed ad habitum infusum causandum non potest, ad acquisitos potest, ergo etc. Licet ergo habitus acquisitus sit perfectior quoad evidentiam, infusus tamen simpliciter nobilior est et perfectior. Unde Philosophus 11. De Animalibus dicit quod aliqua et pauca et topice plus appetimus scire de divinis et altioribus quam plura et certius de inferioribus”. Rep. 1C, prol., q. 2, 178.

¹²⁹ „Sed non est praesens obiectum intellectui correspondes supernaturali vel fidei. Dico ergo ad formam argumenti quod non est simile, quia obiectum naturale est in se et distincte praesens, et ideo movet ad notitiam distinctam et evidentem ex evidentia obiecti; non sic est de obiecto fidei”. Rep. 1A, prol., q. 2, 179. Por.: „[...] non est simile de lumine naturali et supernaturali, quia in lumine naturali obiectum est distincte praesens, sed in lumine supernaturali fidei non est obiectum supernaturale praesens intellectui nisi in quibusdam conceptionibus abstractis a creaturis”. Add. M., prol., q. 2, 179; „[...] in lumine naturali obiectum est praesens distincte et ideo potest sciri scientia intuitiva, sed in lumine supernaturali non, et ideo tantum scitur scientia abstractiva”. Rep. 1B, prol., q. 3, 179; „Ad tertium dicunt quidam quod verum est de lumine perfecto. Unde si lumen supernaturale esset perfectum, notificaret supernaturalia sicut naturale naturalia. Aliter tamen dicendum quod

Po czwarte, Szkot utrzymuje, że Objawienie ujęte w sensie ścisłym, to znaczy jako takie, pod względem pewności przewyższa wszelkie poznanie demonstratywne. Z tego jednak nie wynika, że wiedza zdobyta na drodze Objawienia jest wiedzą o większej wartości od wiedzy nabytej w sposób naturalny. Przyczyną tego jest fakt, że wiedza objawiona – jeśli Objawienie rozumiemy w sensie ścisłym – swej pewności nie wynosi tylko z samego przypisanego jej przedmiotu, lecz odwołuje się do czegoś więcej. W przypadku wiedzy pozyskanej na drodze demonstratywnej tak nie jest, swą pewność czerpie ona z jednego źródła, którym jest sam jej przedmiot. Z tego względu Szkot nie zgadza się na to, by samo Objawienie i wiedzę pozyskaną w jego wyniku można było w sensie ścisłym nazwać nauką, ponieważ w odniesieniu do nauki opartej jedynie na swym przedmiocie, objawienie (tu rozumiane nie w sensie Objawienia Bożego, lecz pewnego procesu pozyskania wiedzy) jest warunkiem niedostatecznym, gdyż domaga się czegoś dodatkowego, a więc z perspektywy nauki wykazuje się pewnym brakiem¹³⁰.

lumen non facit intellectum, sed distincta repraesentatio objecti. Quia ergo naturalia distincte repraesentantur in suo lumine, supernaturalia non, ideo non est simile". Rep. 1C, prol., q. 2, 179.

¹³⁰ „Ad quartum concedo quod revelatum ut revelatum maiorem habet certitudinem quam scitum per demonstrationem, non tamen habet maiorem rationem scientiae, quia non habet tantam evidentiam ex objecto sicut per demonstrationem; quod per se requiritur ad rationem scientiae, 1. Posteriorum". Rep. 1A, prol., q. 2, 180. Por.: „Ad quartum, quod revelatum magis accedit ad rationem certitudinis, sed non ad perfectiorem evidentiam de objecto. Ideo non est scientia". Add. M., prol., q. 2, 180; „Ad quartum dico quod revelata magis accedunt ad rationem certitudinis, ut dictum est, non tamen evidentiae". Rep. 1C, prol., q. 2, 180. Teologia – jeśli rozumieć ją w sensie ścisłym – nie spełnia wyznaczonych przez Arystotelesa warunków naukowości, chodzi mianowicie o niezachodzenie w jej przypadku czwartego warunku o wysuwaniu wniosków z rozumowania opartego na sylogizmach. Teologia jako nauka o Bogu warunku tego spełniać nie może, ale też – jak pokazano w rozdziale pierwszym – według Szkota, aby określić ją jako naukę, wcale tego warunku spełniać nie musi. Należy pamiętać, że dotyczy to tylko teologii *in se*. Zob. S.D. Dumont: *Theology as a Science...*, s. 593–594.

Rozdział piąty

Poznanie naturalne i poznanie ponadnaturalne w odniesieniu do Boga

W dotychczasowych rozważaniach udowodnił Szkot, że teologię można ująć w ścisłym tego słowa znaczeniu, to znaczy jako naukę, która poznaje Boga w pełni Jego istoty. Jest to teologia sama w sobie — *theologia in se*. Wykazane zostało zarazem, że teologia ta pozostaje poza zasięgiem ludzkiego intelektu. Innym możliwym ujęciem teologii jest rozumienie jej jako nauki o Bogu dostępnej człowiekowi w obecnym ziemskim stanie bytowania (*pro statu isto*). Wiedza taka nie jest jednak teologią poznającą wprost istotę Boga, lecz nauką poznającą Boga w sposób pośredni. Jest to teologia dla nas — *theologia pro nobis* (*theologia nostra*). Dla Szkota teologia dla nas ma dużą wartość, gdyż daje człowiekowi możliwość poznania Boga, może też zawierać cel praktyczny — służyć ludzkiemu zbawieniu. Teologia ludzka jest teologią objawioną, to znaczy swą treść czerpie z wiary. Niemniej jednak zasady, które Bóg przekazał w Objawieniu, może analizować intelekt człowieka-pielgrzyma, co pozwala teologii ludzkiej rozpatrywać i wyjaśniać treść Objawienia. Zarazem człowiek, wychodząc od naturalnego poznania świata, zdobywa w doczesnym życiu pewną wiedzę filozoficzną, tym samym osiąga on naturalne filozoficzne poznanie, które prowadzi do pewnej wiedzy o świecie, a w rezultacie — do metafizycznego ujęcia bytu jako bytu. Pojęcie bytu jako bytu (*ens inquantum ens*) to pojęcie indyferentne, neutralne wobec wszystkiego innego. Byt odniesiony do siebie wykazuje „tylko” jedną cechę: wewnątrz niesprzeczność, toteż nie wyklucza przyjęcia jakiegokolwiek treści. Dla człowieka *pro statu isto* pojęcie bytu jest pojęciem granicznym, pierwszym adekwatnym przedmiotem intelektu, wyznacza więc wszelki kres naturalnego poznania. Problemem pozostaje odniesienie takiego naturalnego poznania do nauki o Bogu dostępnej człowiekowi, czyli do teologii dla nas. W związku z tym Szkot stawia pytanie, czy człowiek w aktualnym ziemskim stanie bytowania do wszystkich prawd, które jest zdolny poznać o Bogu, dochodzi wyłącznie dzięki poznaniu tego, co dane

mu w sposób naturalny, czy jednak do poznania wszystkich takich prawd niezbędne jest mu jakieś poznanie ponadnaturalne¹.

Szkot znajduje trzy racje przemawiające za przyjęciem naturalnych zdolności człowieka do poznania o Bogu tego, co w obecnym stanie bytowania może o Nim wiedzieć. Wskazuje także jeden argument wyrażający brak naturalnych zdolności do osiągnięcia tego typu poznania. Argument przeciwko opiera się na rozumowaniu św. Augustyna, który podkreślał ograniczoność ludzkich zdolności poznawczych w ziemskim stanie bytowania. Owo ograniczenie powoduje, że człowiek nie potrafi poznać wszystkiego, co znać powinien – a powinien, ponieważ dotyczy to rzeczy niezbędnych do tego, by zostać zbawionym, bo to – zdaniem św. Augustyna – jest celem ludzkiego bytowania. Jeśli w naturalny sposób człowiek nie jest w stanie poznać wszystkich prawd koniecznych do zbawienia, to musi w nie uwierzyć, dokonuje więc aktu poznania ponadnaturalnego².

Argumenty za przyznaniem człowiekowi naturalnych zdolności poznania tych prawd dotyczących Boga, które może znać, określa się mianem argumentów filozoficznych. Są one wysuwane przeciwko stanowisku teologicznemu. Spór między teologiczną (tu reprezentowaną przez św. Augustyna) a filozoficzną wizją wiedzy o Bogu stanowi – zdaniem Szkota – istotę rozpatrywanego tu zagadnienia³. A oto jak przedstawiają się argumenty filozoficzne.

¹ „Quaeritur tertio utrum ex puris naturalibus possimus scire omnes veritates scibiles de Deo”. Rep. 1A, prol., q. 3, 181. W wersji 1C (q. 3, 181) czytamy: „Utrum viator possit scire huiusmodi veritates ex puris naturalibus”.

² Szkot przywołuje tu fragment z dzieła św. Augustyna: *O Państwie Bożym* XI, rozdz. 3. Przeł. W. Kornałowski. Warszawa 1977. Szkot cytuje ów fragment w następującej postaci: „Fidem habemus de his rebus, quas ignorare omnino non expedit nec per nos ipsos iam nosse idonei sumus”. Rep. 1A, prol., q. 3, 185. W rzeczywistości jest to tylko część dłuższego wywodu, który w pełnej wersji brzmi tak: „Hic prius per Prophetas, deinde per se ipsum, postea per Apostolos, quantum satis esse iudicavit, locutus, etiam Scripturam condidit, quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis, cui fidem habemus de his rebus, quas ignorare non expedit, nec per nos ipsos nosse idonei sumus. Nam si ea sciri possunt testibus nobis, quae remota non sunt a sensibus nostris, sive interioribus sive etiam exterioribus (unde et praesentia nuncupantur, quod ita ea dicimus esse prae sensibus, sicut prae oculis quae praesto sunt oculis): profecto ea, quae remota sunt a sensibus nostris, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus eisque credimus, a quorum sensibus remota esse vel fuisse non credimus. Sicut ergo de visibilibus, quae non vidimus, eis credimus, qui viderunt, atque ita de ceteris, quae ad suum quemque sensum corporis pertinent: ita de his, quae animo ac mente sentiuntur (quia et ipse rectissime dicitur sensus, unde et sententia vocabulum accepit), hoc est de invisibilibus quae a nostro sensu interiore remota sunt, his nos oportet credere, qui haec in illo incorporeo lumine disposita didicerunt, vel manentia contuentur”. Augustinus: *De civitate Dei contra paganos libri XXII*. In: S. Aurelii Augustini Opera Omnia. Vol. 41. Ed. J.P. Migne. [Patrologiae cursus completus. Series Latina]. Parisiis 1844–1864, s. 318.

³ Więcej na ten temat (wybrane pozycje): E. Gilson: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris 1952, s. 21–22; H.A. Krop: *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*. Amsterdam 1987, s. 3–11; L. Honnefelder: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster 1979, s. 3–54; L. Iammarone: *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*. Roma 2003, s. 5–20.

1. Człowiek w obecnym ziemskim stanie bytowania wykazuje zdolność poznania tego wszystkiego, co podlega wszelkiej fizycznej i metafizycznej wiedzy. W konsekwencji z możliwości zdobycia wiedzy metafizycznej przez człowieka-pielgrzyma wynika, że to, co dane w sposób naturalny, może go doprowadzić do najdoskonalszego poznania, które jest poznaniem metafizycznym. Jeśli zaś zdobywa tak doskonałą wiedzę, to znaczy, że osiąga najwyższe szczęście, gdyż jak twierdził Arystoteles⁴, szczęście jest najdoskonalszym aktem kontemplacji prawdy, co wydaje się oznaką mądrości. Mądrość polega na szczęściu wynikającym z aktu kontemplowania prawdy. Według Stagiryty akt szczęścia jest aktem najdoskonalszym, czyli poza nim nie ma dla człowieka doskonalszego aktu. Zatem jeżeli człowiek w obecnym stanie bytowania może dzięki temu, co dane mu w sposób naturalny, sięgnąć po najwyższą wiedzę metafizyczną, może tym samym sięgnąć po najwyższe szczęście, a więc kontemplować prawdę i stawać się mądrym. To, co dane naturalnie, wystarcza do poznania pełnej prawdy, w tym również prawd o Bogu, które człowiek może poznać tu, na ziemi⁵.

2. Jeśli człowiek dzięki temu, co dane mu jest w sposób naturalny, może poznać zasady naturalnego świata, to korzystając z poznanych zasad, może w naturalny sposób poznać wszelkie wnioski, które w zasadach są i muszą być wirtualnie zawarte. Nauka bowiem jest wiedzą o wnioskach wynikających z zasad, zatem poznanie zasad musi prowadzić do poznania wniosków. Człowiek w obecnym, czyli ziemskim, stanie bytowania jest zdolny do poznania pierwszych zasad, w konsekwencji również wirtualnie zawarte w nich wnioski leżą w granicach jego zdolności poznawczych. Można więc w naturalny sposób poznać wszystko to, co można wiedzieć, zatem także odnośnie do prawd o Bogu taka naturalna zdolność w człowieku tkwi⁶.

⁴ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* X, 7, 1177a 12–19. Przeł. D. G r o m s k a. Warszawa 2007.

⁵ „Quia viator ex naturalibus potest scire omnem scientiam physicam et metaphysicam, ergo ex naturalibus potest habere actum metaphysicalem perfectissimum. Cuiusmodi est felicitas, 10. Ethicorum, ubi vult quod felicitas sit in perfectissimo actu speculationis veritatis, qui est actus sapientiae. Sed ultra actum felicitatis non est actus perfectior, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 3, 182. W Add. M. (q. 3, 182) przywołany jest dodatkowo jeszcze inny fragment *Etyki nikomachejskiej*: VI, 7, 1141a 16–18. Por.: „Quia potest scire physicam ex naturalibus, ergo metaphysicam, igitur potest speculari Deum. Sed in speculati consistit felicitas nostra, 10. Ethicorum”. Rep. 1B, prol., q. 4, 182; „Quia ex naturalibus potest cognosci a viatore omnis scientia et sapientia requisita ad felicitatem, secundum Philosophum 10. Ethicorum. Sed felicitas est in cognitione vel saltem praesupponit cognitionem eorum in quibus est, ergo etc.”. Rep. 1C, prol., q. 3, 182. Zob. E. G i l s o n: *Jean Duns Scot...*, s. 22.

⁶ „Praeterea, potens naturaliter scire principia potest scire conclusiones virtualiter inclusas in eis, quia scientia conclusionum dependet ex intellectu principiorum. Sed naturaliter intelligimus prima principia, in quibus includuntur virtualiter omnes conclusiones, quia termini eorum sunt communissimi et sicut ianua in domo. Principia autem cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, 1. Posteriorum, igitur etc.”. Rep. 1A, prol., q. 3, 183. W Add. M. (q. 3, 183) przywołany jest tekst z *Ordinatio*: Ord., prol., pars 1, q. un., 9–11. Polski przekład: J a n D u n s S z k o t: *Ordinatio. Prolog. Część pierwsza: O konieczności wiedzy objawionej*. Przeł. J. S u r z y n. W: „Folia Philosophica”. T. 26. Red. P. Ł a c i a k. Katowice 2008, s. 16–17. Por. „Potens intelligere principia potest intelligere

3. Percepcja zmysłowa w naturalny sposób ujmuje to, co należy do zmysłowości. Z kolei intelekt w naturalny sposób poznaje wszystko, co podpada pod poznanie intelektualne. Wynika z tego, że każdej władzy poznawczej człowieka w naturalny sposób odpowiada to, co pod daną władzę podpada. Twierdzenia odnoszące się do poznania za pomocą zmysłów nie trzeba dowodzić – jest oczywiste. Dowodu wymaga za to twierdzenie dotyczące poznania intelektualnego. Pomocą służy tu Arystoteles, który w dziele *O duszy*⁷ wskazał, że naturze niczego nie brakuje; jako natura, ma wszystko to, co konieczne, aby nią być. W konsekwencji naturalne przedmioty poznania zmysłowego są jako takie właśnie przedmiotami doskonałymi, choć są oczywiście przedmiotami niedoskonałymi w porównaniu z przedmiotami poznania pozazmysłowego. Również samemu poznaniu zmysłowemu, jako zmysłowemu, z natury niczego nie brakuje. Jeśli więc zasada ta obowiązuje w odniesieniu do niższego poznania (poznania zmysłowego), to tym bardziej musi obowiązywać w przypadku poznania wyższego (poznania intelektualnego), w którym przedmioty w hierarchii bytowej sytuują się wyżej. Nasuwa się wniosek, że człowiek dzięki poznaniu danemu mu w sposób naturalny ma do czynienia z przedmiotami poznania, którym z natury niczego nie brakuje, by być takimi przedmiotami, zatem również odpowiednio przysługujące im akty poznania są, jako te akty, pełne i wystarczające. Dlatego człowiek w obecnym stanie bytowania jest zdolny mocą własnych narzędzi poznawczych odkryć w przedmiotach danych naturalnie wszystkie prawdy odnoszące się do Boga, które można poznać⁸.

Szkot, przechodząc do rozważań nad podjętym tematem, wstępnie ustala, że problem dzieli się na trzy zagadnienia. Po pierwsze, należy rozstrzygnąć, czy Bóg jest pierwszym przedmiotem najwyższej dla człowieka wiedzy, którą może on osiągnąć w sposób naturalny, to znaczy metafizyki. Po drugie, należy wskazać, czy w ramach metafizyki człowiek ma możliwość poznania wszelkich dostępnych mu prawd o Bogu, czy też ich poznanie czerpie także spoza metafizyki. Po trzecie, Szkot pyta, czy człowiek *pro statu isto* może posiadać wiedzę szlachetniejszą i wyższą od wiedzy, którą osiąga w sposób

conclusiones contentas in eis virtualiter. Sed hoc potest viator, principia scilicet communissima intelligere, ergo etc.”. Rep. 1C, prol., q. 3, 183. Zob. L. Iammarone: *Giovanni Duns Scoto...*, s. 8.

⁷ Arystoteles: *O duszy*, 9, 432b 21–23. Przeł. P. Siwek. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 3. Warszawa 1992.

⁸ „Item, sensus ex naturalibus potest attingere ad omnem sensationem, ergo intellectus ad omnem cognitionem intellectualem. Antecedens patet. Consequentia probatur per Philosophum 3. De Anima: »Natura non deficit in necessariis«. Ergo si non deficit in imperfectis, multo minus in perfectis, quia magis esset contra nobilitatem ordinis universi”. Rep. 1A, prol., q. 3, 184. Por.: „Sensus ex puris naturalibus potest attingere ad omnem sensationem sibi possibilem. Quaere ubi prius”. Add. M., prol., q. 3, 184; „Item, sensus potest attingere ad omne sensibile, ergo et intellectus ad omne intelligibile. Natura enim non deficit in necessariis”. Rep. 1B, prol., q. 4, 184; „Sensus potest naturaliter in omnem sensationem sibi possibilem, ergo magis intellectus in suam intellectionem. Antecedens patet. Probatio consequentiae, quia »natura non deficit in necessariis«, maxime quoad superiores creaturas”. Rep. 1C, prol., q. 3, 184.

naturalny, poznając albo przedmioty świata fizycznego, albo byty świata metafizycznego. Jest to zagadnienie dotyczące możliwości istnienia w ogóle wiedzy ponadnaturalnej⁹.

Bóg jako przedmiot metafizyki

W pierwszej kolejności rozpatruje Szkot zagadnienie dotyczące Boga jako pierwszego przedmiotu metafizyki. Trzeba zaznaczyć, że w koncepcji Szkota metafizyka nabiera charakteru „nauki transcendentalnej”, to znaczy wiedzy o transcendentaliach, co chyba po raz pierwszy zostało tak mocno podkreślone w historii filozofii¹⁰. Problem metafizyki podejmuje Szkot z perspektywy

⁹ „Hic sunt tria videnda. Primo, an Aristoteles intellexit metaphysicam esse de Deo sicut de euis primo subiecto. Secundo, an habens metaphysicam possit scire omnia possibilia sciri de Deo per istum habitum. Tertio, quod est aliqua notitia nobis possibilis nobilior omni notitia naturali vel metaphysica”. Rep. 1A, prol., q. 3, 186. Wersja 1B (q. 4, 186) traktuje tylko o jednym zagadnieniu: „Circa quaestionem primo intelligendum quid sensit Philosophus, an Deus sit subiectum in metaphysica”. W wersji 1C (q. 3, 186) zawarte są z kolei dwa zagadnienia, a kwestia składa się z dwóch artykułów: „Hic duo sunt videnda. Primo, an Deus sit subiectum in metaphysica. Secundo, an metaphysica se extendat ad intelligendum de Deo huiusmodi veritates”. Rep. 1C, prol., q. 3, 186.

¹⁰ Szkot określenia takiego używa w *Prologu z Komentarza do Metafizyki (Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis)*. Ed. by G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, and R. Wood. [Opera Philosophica 3]. St. Bonaventure, New York 1997): „Necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia, et hic scientiam vocamus Metaphysicam, quae dicitur a meta, quod est trans et physis scientia, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus”. QSMet. prol., 5; „De isto autem obiecto huius scientiae, ostensum est prius, quod haec scientia est circa transcendentia”. QSMet. prol., 10. Warto wspomnieć, że Szkota można tym samym uważać za protagonistę myśli transcendentalnej. Pogląd taki propaguje L. Honnefelder, a za nim próbuje wykazać M. Chabada w książce pt. *Cognitio intuitiva et abstractiva. Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant*. Mönchengladbach 2005. Autor ten pisze wprost: „Die Position des Johannes Duns Scotus, wie es aus der Textanalyse hervorgeht, lässt sich weder auf den Lösungsversuch des Aristoteles, noch auf den Lösungsversuch von I. Kant reduzieren”. Ibidem, s. 7. Odnośnie do interpretacji L. Honnefeldera niezbędne lektury to: *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Hamburg 1990; *Duns Scotus: Der Schritt der Philosophie zur scientia transcendens*. In: *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*. Hrsg. W. Kluxen. Freiburg und Munich 1975, s. 229–244; *Metaphysik als scientia transcendens: Johannes Duns Scotus und der zweite Anfang der Metaphysik*. In: *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens: Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, Held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul. Porto Alegre/Brazil, 15–18 August 2006*. Ed. R. Hofmeister Pich. Louvain 2007, s. 1–19; *Metaphysik und Transzendenz. Überlegungen zu Johannes Duns Scotus im Blick auf Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury*. In: *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*. Hrsg. L. Honnefelder, W. Schüssler. Paderborn 1992, s. 137–161.

historycznej, podstawowym zaś jej zagadnieniem jest określenie stosunku Boga do przedmiotu pierwszej filozofii – metafizyki¹¹. Kwestię tę porusza Szkot w kontekście dyskusji ze stanowiskami Awicenny i Awerroesa¹².

Szkot nie stara się przy tym wykazać, dlaczego Bóg nie może być przedmiotem metafizyki, postępuje odwrotnie – za punkt wyjścia przyjmuje wykazanie, w jaki sposób Bóg mógłby stać się przedmiotem metafizyki. Chodzi więc nie o odseparowanie metafizyki-filozofii od teologii-wiary, lecz przeciwnie – o znalezienie ścisłego związku między nauką o bycie i nauką o Bogu¹³. Szkot dostosowuje do tego specyficzny sposób argumentacji. Przede wszystkim zależy mu na ukazaniu słabości i błędów stanowisk Awerroesa i Awicenny (choć w odniesieniu do tego ostatniego będzie raczej chodziło o pewną modyfikację jego koncepcji, w ogólnych bowiem zarysach Szkot przyjmuje ustalenia Awicenny); dopiero w drugiej kolejności podejmie zasadniczą kwestię dotyczącą Boga jako przedmiotu metafizyki¹⁴.

¹¹ Szkot metafizykę rozumie tu w sensie, jaki nadawał jej Arystoteles, to znaczy jako pierwszą filozofię. Zaznacza to już w pytaniu otwierającym zagadnienie: „Czy Arystoteles rozumiał (*intellexit*) metafizykę jako naukę, która za pierwszy przedmiot ma Boga?”. (Zob. przypis 9 tego rozdziału).

¹² Zob. A. Zimmern: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*. Leiden–Köln 1965, s. 243. Iammarrone widzi to w kontekście relacji filozofii (metafizyki) do teologii (Objawienia): „Il problema principale che si presentava a Duns Scoto era quello del rapporto tra filosofia (metafisica) e teologia (Rivelazione). La dimostrazione dell'esistenza di Dio spetta alla filosofia (metafisica) alla teologia (Rivelazione)? Scoto affronta il dialogo con Avicenna rappresentante della corrente filosofica neplatonizzante e con Averroè rappresentante della corrente neoaristotelizzante”. L. Iammarrone: *Giovanni Duns Scoto...*, s. 5. W podobnym duchu wypowiada się Gilson: E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 24. Por. także L. Honnefelder: *Ens inquantum ens...*, s. 29–35 (paragraf pt. *Offenbarung als Resultat einer doppelten Ursprünglichkeit: Die Angewiesenheit der übernatürlichen Offenbarung auf das natürliche Wissen*).

¹³ „[...] videndum est de principali proposito, quomodo scilicet Deus potest esse subiectum metaphysicae”. QSMet. I, q. 1, 39.

¹⁴ „Tenendo quod Deus sit hic subiectum, aliter est ponendum quam ponit Averroes [...]. Primo enim ostendetur quomodo peccavit Averroes et Avicenna in opinionibus suis. Secundo dicitur modus quo Deus potest poni subiectum in metaphysica”. QSMet. I, q. 1, 34. Taki sposób ujęcia problemu sprawia trudność przy próbie przedstawienia stanowiska Szkota – a raczej drogi do ostatecznej konkluzji dotyczącej przedmiotu metafizyki. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Szkot, jak cała ówczesna tradycja scholastyczna, za przedmiot metafizyki uznawał byt. Jednocześnie bytem pierwszym i najdoskonalszym jest Bóg, zatem nauka o bycie w najszerszym wymiarze to nauka o Bogu, a więc teologia. Nie jest to jednak teologia w ogóle – ta bowiem dzieli się na teologię w sobie i teologię objawioną – lecz coś, co można nazwać teologią naturalną. W celu właściwego zrozumienia Szkota należy wyraźnie oddzielić to, co znajduje się w jego dziełach filozoficznych, czyli przede wszystkim we wcześniejszym (od prac teologicznych) *Komentarzu do Metafizyki*, od zawartości dzieł teologicznych: *Ordinatio*, *Reportatio* i *Lectura*. W każdym z nich inaczej rozłożone są akcenty i właściwie można powiedzieć, że myśl Szkota ewoluowała ku coraz wyraźniejszej krytyce stanowiska Awerroesa i przyjmowaniu poglądu Awicenny. Ową trudność w odczytaniu Szkota zauważył już Hugon Cavellus, który w *Scholium* do dzieł Szkota pisze na temat stanowiska mistrza następująco: „Ad dubium sextum disputat, quo modo esse primitatem esse, demonstrare passionem communem simplicem de subiecto et ultram partem passionis disjunctae, cuiusmodi est respectu entis, primum vel non primum, certe quae in hic quaestione tradit Doctor, videntur humanum ingenium superare”.

Awicenna zakładał, że przedmiotem metafizyki nie jest Bóg, lecz byt odniesiony do samego siebie — byt jako byt (*ens inquantum ens*). Opierał swe stanowisko na powszechnie przyjmowanym założeniu, że żadna nauka nie dowodzi swego przedmiotu. W ramach metafizyki dowodzi się jednak istnienia Boga oraz substancji oddzielonych, a jeśli tak, to zgodnie ze wskazanym założeniem jest oczywiste, że Bóg nie może być pierwszym przedmiotem metafizyki¹⁵. Przeciwnie uważał Awerroes. Wyszedł on z identycznego założenia, że żadna nauka nie dowodzi istnienia swego przedmiotu, i w tym zgadzał się z Awicenną. Wywiódł z tego jednak odmienny od Awicenny wniosek, stwierdzając, że Bóg jest pierwszym przedmiotem metafizyki, ale dowód na Jego istnienie przeprowadzony jest w ramach fizyki. Awerroes uważał, że można w naturalny sposób dowieść istnienia Boga w ramach fizyki, ponieważ w fizyce udowadnia się istnienie Pierwszego Poruszyciela, którego identyfikuje się z Bogiem. Fizyka więc — według Awerroesa — daje metafizyce pierwszy przedmiot i jest nim Bóg¹⁶.

Szkot, odnosząc się do obu stanowisk, odrzuca pogląd Awerroesa i akceptuje z pewnymi zastrzeżeniami pogląd Awicenny. Zdaniem Szkota, Awerroes

Hugon Cavellus: *Scholia IX*. In: *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*. Ed. Vivès. Paris 1891–1895, VII. 35a. Podaję za: J. Owens: *Up to What Point Is God Included in the Metaphysics of Duns Scotus?* „Medieval Studies” 1948, vol. 10, s. 163, przypis 2. Znamienne jest szczególnie ostatnie zdanie Hugona (w polskim tłumaczeniu): „Jest pewne, że to, co czyni doktor w tej kwestii, wydaje się przekraczać zdolności ludzkie”. Por. A. Zimmermann: *Ontologie...*, s. 244.

¹⁵ „Ponit enim Avicenna quod Deus non est subiectum metaphysica, sed aliquid aliud ut ens, quia nulla scientia probat suum subiectum esse. Metaphysicus probat Deum et substantias separatas esse, ergo etc.”. Rep. 1A, prol., q. 3, 187. Por.: „Avicenna probat quod non. Quia nulla scientia probat suum subiectum esse. Sed metaphysicus probat Deum esse”. Rep. 1B, prol., q. 4, 187; „Quoad primum est opinio Avicennae quod Deus non est subiectum ibi. Et ratio sua est, quia nulla scientia probat suum subiectum esse. Sed metaphysica probat Deum esse, ergo etc.”. Rep. 1C, prol., q. 3, 187. Zob.: „Scoto però riconosce che Avicenna è nel vero quando sostiene che l'esistenza di Dio è oggetto della metafisica, essendo compito di questa la dimostrazione dell'esistenza di Dio quale Essere infinito ed unico”. L. Iammarone: *Giovanni Duns Scoti...*, s. 6. Por. E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 77. Referowane tu stanowiska Awicenny i Awerroesa podaję w streszczeniu Szkota. Odnosnie do tych autorów zob.: Avicenna: *Liber de Philosophia prima* tr. 1, c. 1. Ed. S. van Riet. Louvain–Leiden 1977, s. 4–5 i 8–9; Awerroes: *In Physicam Aristotelis* 1, comm. 83. Ed. Iuntina. Venedig 1562–1572 (reprint – Frankfurt am Main 1962), 4: 47 r–v.

¹⁶ „Averroes reprehendit Avicennam in commento ultimo 1. Physicorum. Supposita maior Avicennae quod nulla scientia probat suum subiectum esse — quae est communis utrique — capit quod Deus est subiectum in metaphysica, et hoc non probatur in metaphysica, sed in physica, quia nullo genus substantiarum separatarum potest probari nisi per motum, quod pertinet ad physicum”. Rep. 1A, prol., q. 3, 187. Por.: „Sed Commentator ultimo commento 1. Physicorum reprehendit eum dicens quod physicus probat Deum esse, sed metaphysicus non, quia non potest probari substantiam separatam esse nisi ex motu”. Rep. 1B, prol., q. 4, 187; „Averroes vero in ultimo commento super primum librum Physicorum de hoc respondet Avicennae asserens quod substantiae separatae sunt subiectum in metaphysica. Et dicit ad rationem Avicennae quod metaphysicus non probat Deum esse nec substantias separatas, sed supponit. Dicit autem quod naturalis per motum probat Deum esse et substantias separatas”. Rep. 1C, prol., q. 3, 187. Zob.: „A proposito dell'esistenza di Dio, Averroè sosteneva che essa è l'oggetto non della Metafisica, ma della Fisica [...], in quanto è che Aristotele dimostra l'esistenza di Dio, quale Primo Movente immobile”. L. Iammarone: *Giovanni Duns Scoti...*, s. 6. Por. E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 78.

popęłnia błąd polegający przede wszystkim na tym, że podporządkowuje metafizykę fizyce, ponieważ wedle Komentatora jest możliwość naturalnego poznania istoty Boga i przeprowadzenia w obrębie fizyki dowodu na Jego istnienie¹⁷. Szkot krytykę Awerroesa wywodzi z założenia, że żadna nauka nie dowodzi istnienia swego przedmiotu, dodatkowo wprowadza jednak jeszcze jeden warunek: przedmiot nauki musi być wcześniejszy od nauki, w której ramach jest poznawany¹⁸. Jest to poświadczenie oczywistej zasady, że nie można w ramach jakiejś nauki poznawać czegoś, o czym nie ma się wiedzy, czy jest, a jeżeli jest, to czym jest, zatem przedmiot musi być dany wcześniej. Nie ulega zaś wątpliwości, że przedmiot jest pierwotny względem nauki późniejszej niż względem nauki wcześniejszej. Jeśli więc nauka wcześniejsza nie może dowieść istnienia swego pierwszego przedmiotu, to tym bardziej nie może tego dla tejże nauki uczynić nauka wobec niej późniejsza. Taka właśnie relacja zachodzi między fizyką i metafizyką: fizyka jest nauką późniejszą, metafizyka — względem niej nauką wcześniejszą. Rozumowanie Awerroesa okazuje się zatem z gruntu błędne, ponieważ skoro — jak sam przyznaje — metafizyka nie jest w stanie dowieść istnienia Boga, to tym bardziej nie może tego uczynić fizyka. Zdaniem Szkota, świadczy o tym dwójakiego rodzaju prymat przedmiotu nauki wcześniejszej nad nauką późniejszą: jest on pierwszym przedmiotem nauki wcześniejszej i pierwszym przedmiotem nauki późniejszej¹⁹. Zgadzać się na twierdzenie Awerroesa, że fizyka

¹⁷ Zob., co piszą na ten temat: A.B. Wolter: *Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. New York 1946, s. 178; E. Gilson: *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*. „Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge” 1927, vol. 2, s. 98. Tekst Gilsona i jego koncepcję wpływu Awicenny na Szkota dyskutuje szeroko C. Bérubé: *De l'homme à Dieu selon Jean Duns Scot, Henri de Gand et Olivii*. Roma 1983, s. 127–136.

¹⁸ „Sed Avicenna bene dicit et Averroes valde male. Et accipio propositionem communem utrique, scilicet quod nulla scientia probat suum subiectum esse, quae vera est propter primitatem subiecti ad scientiam”. Rep. 1A, prol., q. 3, 188.

¹⁹ „Sed maiorem primitatem habet subiectum respectu scientiae posterioris quam prioris. Ergo si prior scientia non potest probare suum subiectum esse — quod est subiectum primum — multo magis nec scientia posterior. Ergo si metaphysica non potest probare Deum esse, multo magis nec physica. [...] duplicem primitatem habet subiectum prioris scientiae ad posteriorem respectu scientiae prioris”. Rep. 1A, prol., q. 3, 188. Por.: „Haec propositio »nulla scientia probat suum subiectum esse«, quae communis est utrique, vera est propter primitatem subiecti ad scientiam. Quia si esset posterius, posset probari ipsum esse in illa scientia in qua habet rationem posterioris et non rationem obiecti adaequati. Sed subiectum magis habet rationem primitatis respectu posterioris scientiae quam respectu prioris. Ergo si prima scientia non potest probare suum subiectum esse, multo minus nec scientia posterior hoc potest”. Add. M., prol., q. 3, 188; „Contra Commentatorem. Nullum subiectum probatur in scientia esse propter primitatem eius. Sed maiorem primitatem habet respectu posterioris scientiae quam respectu prioris. Ergo dicere quod physicus potest probare et metaphysicus non potest probare sequeretur quod conclusio in physica esset principium in metaphysica”. Rep. 1B, prol., q. 4, 188; „Contra Averroem arguo primo sic. Quod scientia non probat suum subiectum esse, est propter primitatem quam habet subiectum in scientia, quia est prius quod est in scientia, et semper primum praesupponitur ab his quae sunt post ipsum. Sed quodcumque subiectum maiorem primitatem habet ad scientiam posteriorem quam ad priorem. Ergo si metaphysicus non potest probare Deum esse, multo minus physicus hoc poterit”. Rep. 1C, prol., q. 3, 188.

udowadnia istnienie Boga, burzy się zarazem naturalny porządek nauk. Coś, co jest wnioskiem wywiedzionym w ramach fizyki, staje się punktem wyjścia rozważań metafizycznych, a to prowadzi do odwrócenia naturalnej relacji obu tych nauk opartej na tym, że metafizyka jest nauką wyższą od fizyki. W razie przyjęcia poglądu Awerroesa zaistniałaby sytuacja odwrotna: fizyka stałaby się nauką wyższą od metafizyki w imię zasady o dowodzeniu przedmiotu nauki²⁰.

Poglądowi Awerroesa można postawić jeszcze jeden zarzut, który opiera się na analizie relacji przyczyny i skutku. Fizyka bada przedmioty znajdujące się w ruchu, to znaczy podlegające zmianie. Z relacji przyczyny do skutku wynika, że w skutku zawsze tkwi coś z przyczyny – innymi słowy, skutek partycypuje w przyczynie. Zgodnie z tym ustaleniem Szkot przeprowadza rozumowanie: w przedmiotach poznawanych, które podlegają ruchowi, nie sposób znaleźć niczego, na czego podstawie można by wyprowadzić dowodzenie mające na celu wykazanie przyczyny ruchu. Zdaniem Szkota, dowodzenie takie można wyprowadzić w obszarze metafizyki; innymi słowy, to w ramach metafizyki, a nie fizyki można udowodnić istnienie przyczyny ruchu. Na czym opiera Szkot swój pogląd? Twierdzi, że wynika to wprost z zależności skutek – przyczyna, ponieważ jeśli skutek trzeba określić jako byt skończony, byt późniejszy, byt możliwy – a wynika to w sposób oczywisty z definicji skutku, jest on bowiem późniejszy od przyczyny, jest także względem niej bytem możliwym oraz bytem skończonym (jest ograniczony przez przyczynę do bycia tym właśnie, konkretnym skutkiem) – to przyczynę należy uznać za coś przeciwnego do skutku, a więc za byt prymarny absolutnie, byt aktualny, byt nieskończony. Umożliwia to wyprowadzenie dowodu na istnienie pierwszej przyczyny ruchu (pierwszego bytu) i czyni się to w obrębie metafizyki, a nie fizyki²¹. W ramach fizyki możliwości dowiedzenia pierwszego bytu nie ma, gdyż do przeprowadzenia takiego dowodu potrzebne jest oparcie się na takich własnościach, jak niepodzielność, nieskończoność, aktualność, a więc własnościach, którymi nie zajmuje się fizyka²². Dla-

²⁰ „Item, si Deum esse est demonstratum in physica et suppositum tamquam subiectum in metaphysica, ergo conclusio in physica est simpliciter principium in metaphysica, quia principium in scientia est ex subiecto eius, et per consequens physica erit simpliciter prior metaphysica; quae omnia sunt absurda”. Rep. 1A, prol., q. 3, 189. Por.: „Si physicus potest probare Deum esse, ergo Deum esse est conclusio in physica. Sed si metaphysicus non potest hoc probare, ergo Deum esse supponitur in metaphysica tamquam principium. Ergo conclusio in physica est principium in metaphysica, ergo physica est prior metaphysica”. Add. M., prol., q. 3, 189; „[...] primum principium in qualibet scientia est suum subiectum sive suppositio sui subiecti. Si ergo physica probat Deum esse qui secundum Averroem est subiectum in metaphysica, ergo physica probat id quod est primum principium in metaphysica, ergo simpliciter prior ea”. Rep. 1C, prol., q. 3, 189. Zob. E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 79–18.

²¹ Szkot przeprowadza taki dowód w *De Primo Principio*. Zob. polski przekład: Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasadzie*. Przeł. T. Włodarczyk. Warszawa 1988.

²² „Item, ex omni proprietate manifesta in effectu potest concludi causam esse »quia«, si talis proprietas non possit esse nisi solum a tali causa. Sed non solum huiusmodi proprietates quae con-

tęgo — podkreśla Szkot — aby nie podporządkować metafizyki fizyce i jednocześnie utrzymać możliwość dowiedzenia Boga jako przedmiotu metafizyki, należy postąpić inaczej niż Awerroes. Przede wszystkim należy przyjąć, że intelekt ludzki w obecnym stanie bytowania człowieka nie jest zdolny w sposób naturalny poznać Boga *propter quid*²³. Ani o Bogu, ani o inteligencjach nie zdoła człowiek tu, na ziemi, zdobyć wiedzy bezpośrednio odnoszącej się do ich istoty, a więc najbardziej pożądaney.

Jak Szkot uzasadnia swój pogląd? Czyni to, wykazując, że zarówno Bóg, jak i inteligencje nie są dane w jednoznaczny sposób, czyli o inteligencjach i Bogu nie sposób mówić w sensie jednoznacznym, co z kolei wyklucza możliwość ujęcia ich w jednej nauce²⁴. Gdyby tak było, metafizyka miałaby dwa przedmioty, co oczywiście jest niemożliwe, rozbiłaby to bowiem jej jedność. Należy więc szukać innego przedmiotu metafizyki, którym nie będzie Bóg²⁵, choć wcale nie będzie to oznaczać, że metafizyka nie odnosi się do Boga. Pytanie dotyczy tu jednak przedmiotu pierwszego i w tym znaczeniu na pewno nie jest nim Bóg, pozostaje On jednak przedmiotem metafizyki w innym znaczeniu, to znaczy jako najdoskonalszy, pierwszy byt, do którego wiedza metafizyczna dochodzi — jak określa to Szkot — w najdoskonalszy sposób przysługujący tej wiedzy²⁶.

siderantur in physica, ut motum esse, manifeste concludunt esse causam moventem, sed etiam proprietates consideratae in metaphysica, ut ens posterius, ens potentiale, ens finitum, prout sunt in effectu concludunt de causa primitatem simpliciter, actualitatem et infinitatem et huiusmodi, ex quibus potest demonstrari esse de primo ente potius quam ex ratione motus". Rep. 1A, prol., q. 3, 190. Por.: „Sed non solum huiusmodi proprietates effectus considerantur in physica quae solum conveniunt Deo, sed etiam in metaphysica, quia non solum motum praesupponit movens, sed ens posterius praesupponit prius. Ergo ex posterioritate in entibus potest concludi primum ens esse, et hoc perfectius quam ex motu concludi in physica primum movens esse. Unde ex actu et potentia, finitate et infinitate, multitudine et unitate, et ex multis talibus quae sunt proprietates et passiones metaphysicales potest in metaphysica concludi Deum esse sive primum ens esse". Add. M., prol., q. 3, 190; „[...] ex omni proprietate manifesta in effectu potest concludi causam esse, si non possit esse effectus nisi ex illa causa. Sed notum est quod posterius in esse requirit prius in esse. Sicut ex motu concludit physicus movens primum, sic ex ente posteriori potest metaphysicus concludere primum ens". Rep. 1B, prol., q. 4, 190; „[...] ex omni proprietate in effectu possumus concludere causam esse. Sed non solum motus apparet in entibus, sed multa alia, utpote quod sunt entia imperfecta et quod sunt a se vel ab alio et huiusmodi, ex quibus omnibus potest probari Deum esse sicut ex motu. Ergo eadem ratione potest metaphysicus probare sicut et physicus". Rep. 1C, prol., q. 3, 190.

²³ „[...] de Deo autem non est scientia propter quid ut de primo subiecto [...]". QSMet. I, q. 1, 11.

²⁴ „Item contra Commentatorem, Deo et intelligentes non videtur esse aliquid commune univocum, quia tunc illud in eis distingueretur differentiis, et ita Deus posset definiri. Igitur non potest una scientia esse de Deo et de intelligentiis ut de subiecto, quia una scientia est unius generis". QSMet. I, q. 1, 11. Por. A. Z i m m e r m a n n: *Ontologie...*, s. 245.

²⁵ „Item aliud subiectum ponendum est in metaphysica [...]. Non igitur Deus, quia non possunt esse duo prima subiecta eiusdem scientiae". QSMet. I, q. 1, 11.

²⁶ „Deus vero, etsi non est subiectum primum in Metaphysica, est tamen consideratum in illa scientia nobilissimo modo quo potest in aliqua scientia consideravit naturaliter acquisita". Ord., prol., q. 3, 20.

Bez wątpienia, wykazanie, że Bóg jest przedmiotem metafizyki, staje się właściwie niewykonalne, choć można badać, czy nie jest On zasadą i źródłem tego, co będzie jej przedmiotem. Problem ten odnosi Szkot do Arystotelesowskiego twierdzenia, że każdy przedmiot wszelkiej nauki nosi w sobie właściwe zasady i części, które zwykle rozumie się jako zespół sądów oraz twierdzeń wyznaczających ramy danej nauki, zebranych w procesie dowodzenia, i które w tym znaczeniu można uznać za prymarne twierdzenia danej nauki²⁷. Taką zasadą metafizyki mógłby być Bóg.

Metafizyka i jej pierwszy przedmiot²⁸

Zanim jednak określi się miejsce Boga w metafizyce, należy przyjrzeć się bliżej, czym w ogóle jest metafizyka jako nauka oraz co będzie jej pierwszym i bezwzględny przedmiotem. Metafizyka jest najwyższą nauką, traktującą o najwyższych przyczynach i zasadach jako przyczynach jej przedmiotu, który musi być czymś najwyższym, co w ogóle może zostać poznane. Innymi słowy, metafizyka sięga do zasad i do podstawy wszystkiego, co jest – istnieje. W tym sensie można udowodnić, że musi ona zajmować się inteligencjami jako podstawowymi częściami swego przedmiotu, Bogiem zaś jako przyczyną, a nie jako częścią swego przedmiotu²⁹. Mamy tu jedno stanowi-

²⁷ „Quod autem dicit Philosophus, subiectum habere principia et partes, rerum est ut in pluribus, non tamen est de necessitate subiecti scientiae”. QSMet. I, q. 1, 10. Co do rozumienia samych zasad zob.: „[...] aliter dicendum, quod subiectum scientiae debet habere principia intelligendum est de principiis complexis, cuiusmodi sunt praemissae demonstrationis. De omni enim subiecto scientiae potest aliquid praedicti in propositione aliqua, quae potest est pro praemissa in demonstratione tali [...]”. QSMet. I, q. 1, 10. Dlatego Szkot podkreśla, że każda nauka ma nie tylko sobie właściwy przedmiot, ale również właściwe i odpowiednie przyczyny oraz zasady do niego się odnoszące: „[...] scientia non solum dicitur esse circa aliquid tamquam circa subiectum principaliter consideratum, sed etiam circa causa subiecti sicut in physica tractatur de natura”. QSMet. I, q. 1, 13.

²⁸ Przedstawione tu wywody dotyczące metafizyki i jej pierwszego przedmiotu nie są obecne w tekście *Prologu z Reportatio*. Wydają się jednak konieczne do wyjaśnienia stanowiska Szkota. Podrozdział ten jest w zasadzie lekko poszerzonym o inne pozycje streszczeniem ustaleń A. Zimmermanna odnoszących się do Szkotowego *Komentarza do Metafizyki*. Wszystkie przywołane w przypisach fragmenty z *Komentarza...* cytuję za Zimmermannem. Por. L. H o n n e f e l d e r: *Ens inquantum ens...*, s. 9–11 (paragraf 3. pt. *Das „erste Subjekt-Objekt” der Metaphysik*).

²⁹ „Dicitur enim haec scientia esse circa altissimas causas et divinas, quae de Deo non tamquam de subiecto, sed tamquam de causa subiecti, ita quod de intelligentiis est tamquam de principalibus partibus subiecti, et non causis, quia non causant nisi movendo; de Deo autem tamquam de causa, et non de parte subiecti, quia in nullo univocatur cum aliis”. QSMet. I, q. 1, 14. Jest to prawdopodobnie stanowisko Tomasza z Akwinu, zob. A. Z i m m e r m a n n: *Ontologie...*, s. 247. Por. L. H o n n e f e l d e r: *Ens inquantum ens...*, s. 2.

sko odnośnie do metafizyki – jej przedmiotem są inteligencje oraz Bóg jako przyczyna; zgodnie z innym stanowiskiem – odwołującym się do Awicenny – metafizyka zajmuje się bytem, „o ile” jest on bytem, czyli zajmuje się nie czymś we wszelkim przejawie bycia (istnienia), ale samym „tym” byciem odniesionym do siebie samego. Okazuje się jednak – podkreśla Szkot – że samo rozumienie bytu, „o ile” (*in quantum*) jest on bytem, w dużym stopniu różnicuje ogólne spojrzenie na metafizykę. Owo „o ile” możemy bowiem rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, reduplikatywnie, gdy „o ile” oznaczać będzie przynależność czegoś do podmiotu (bytu) dlatego, że jest ów podmiot tym, czym jest – czyli w tym przypadku bytem. Zatem „o ile” oznaczać będzie tu związek przyczynowy: można wykazać, że byt jest ujęty z jakiejś perspektywy, jeżeli jest bytem; innymi słowy, szuka się związku między byciem „tym oto bytem” i „nie innym bytem”. Po drugie, „o ile” rozumieć można specyfikatywnie, to znaczy nie jako wyrażenie związku przyczynowego, lecz jako wskazanie, że byt należy wychwycić jedynie w jego bytowości – i w niczym więcej. W tym sensie stwierdza się, że byt jako byt jest tylko bytem, a jego bytowość wyraża to, czym on jest³⁰.

Każde z tych znaczeń prowadzi w konsekwencji do innego rozumienia bytu. W znaczeniu reduplikatywnym mówienie o bycie jako bycie będzie wyrażało to wszystko, co przynależy do bytu, to znaczy przyczyny i zasady odniesione do niego samego jako całości. Będzie więc wyrażało to, co powszechne i ogólne. W drugim rozumieniu określenia „o ile” sytuacja taka nie zachodzi. Dlatego tylko reduplikatywne rozumienie bytu jako bytu spełniałoby warunki konieczne do określenia zasad i przyczyn pierwszego przedmiotu metafizyki, ponieważ tylko w takim przypadku spełniają one warunek bycia czymś powszechnym i ogólnym³¹.

Można teraz zapytać, czy odnosi się to do Boga jako pierwszego przedmiotu metafizyki. W tym względzie jest jeszcze inne rozwiązanie, które rozważa Szkot, odwołujące się do tradycyjnego Arystotelesowskiego rozumienia zasad i przyczyn bytu ujętych jako powszechne, bez uwzględniania reduplikatywności, czy też specyfikatywności. W sensie absolutnej powszechności i ogólności przyczyną bytu będzie Bóg rozumiany jako pierwsza przyczyna³². O pierwszej przyczynie można mówić na kilka sposobów. Szkot pisze o niej tak: „[...] pierwsze przyczyny poznania są pierwszymi bezpośrednimi twierdzeniami. W inny sposób pierwsze przyczyny, nie tylko poznania, ale rów-

³⁰ „[...] cum dicitur principia entis in quantum ens, non intelligitur ly in quantum reduplicative, ita quod denotat causam, sed specificative, ut sit sensus entis in quantum ens, id est entis secundum suam entitatem [...]”. QSMet. I, q. 1, 24.

³¹ „[...] consequentia autem non valet ab in quantum ad universale nisi quando tenetur reduplicative [...]”. QSMet. I, q. 1, 24.

³² „[...] vel universaliter tenet, quia hic consideratur causa entis in communi, scilicet Deus, cuius primus effectus est esse [...]”. QSMet. I, q. 1, 24. Por.: A. Zimmermann: *Ontologie...*, s. 248; J. Owens: *Up to What Point...*, s. 165.

niez bytowania, są nazywane pośrednikami w dowodzeniu, dzięki którym udowadnia się wewnętrzne właściwości i poznaje przedmiot”³³. Można więc stwierdzić, że w kontekście poznania pierwszą przyczyną są bezpośrednio dane zdania bazowe, z których wywodzi się całą pozostałą grupę twierdzeń danej nauki. W innym znaczeniu o przyczynie pierwszej można mówić zarówno na płaszczyźnie poznawczej, jak i ontycznej, ponieważ tworzą ją zawarte w każdym dowodzeniu pojęcia pośrednie, dzięki którym staje się możliwe poznanie struktury bytowej przedmiotu. W omówionych tu ujęciach przedmiot poznania można w najszerszym sensie potraktować jako byt. Tym samym możliwe jest przejście na poziom pytania o przyczyny i zasady samego bytu, jeśli przyjąć, że bytowi jako bytowi przysługują jego własne zasady. Określenie „o ile” lub „jako” (*inquantum*) należy jednak potraktować tu reduplikatywnie, co jest możliwe tylko wtedy, gdy pojęcie bytu będzie miało szczególną cechę, to znaczy będzie pojęciem jednoznacznym w odniesieniu do wszystkiego innego³⁴.

Szkot odwołuje się także do perypatetyckiego rozumienia przyczyny. W tym znaczeniu mowa o przyczynach bycia przedmiotu i zarazem zasadach jego poznania, ponieważ przynależą one do „bycia czymś” przedmiotu. Przyczyny te dzielą się na dwa typy. Jedne z nich mogą tkwić wewnątrz istoty danego przedmiotu – są to materia oraz forma. Inne mogą sytuować się na zewnątrz przedmiotu i są poznawane przed jego poznaniem, a nie w wyniku badania tego, czym jest przedmiot³⁵. Rozróżnienie to prowadzi do ważnych konsekwencji w odniesieniu do metafizyki i jej przedmiotu – bytu jako bytu (*ens inquantum ens*). Jeżeli bowiem byt jako byt rozumie się reduplikatywnie, to metafizyka nie może zajmować się wskazanymi przyczynami, ponieważ nie każdy byt ma zewnętrzne przyczyny. Trudno wówczas uznać metafizykę za naukę najwyższą, wskazującą wszystkie sposoby ujęcia tego, co jest (co istnieje)³⁶. Podobna sytuacja zachodzi, gdy byt jako byt rozumie się

³³ „[...] primae causae sciendi sunt primae propositiones immediatae. Alio modo primae causae non tantum sciendi, sed essendi, dicuntur media in demonstratione, quae demonstrant passionem in esse et cognosci de subiecto”. QSMet. I, q. 1, 24.

³⁴ „Haec scientia est circa primas causas primis duobus modis quia illi duo modi non differunt nisi penes totum et partem, propositionem et terminum. Et de communissimis fiunt propositiones primae et communissima sunt prima media [...]. Isto modo entis inquantum ens sunt principia, tenendo inquantum reduplicative, etiam licet ens sit univocum ad omnia”. QSMet. I, q. 1, 22.

³⁵ „Alio modo dicuntur causae primae essendi, non tamen forte proprie sciendi aliquid de subiecto, quia non sunt medium in demonstratione sed principia intelligendi subiectum, quia pertinent ad quid subiecti, ita quod intelligendo illud quid, istae causae intelliguntur sicut intrinsecae, illi quidditati, ut materia et forma; vel extrinsecae. Illae prius intelliguntur subiecto, sed non intelliguntur intra quidditatem subiecti”. QSMet. I, q. 1, 22.

³⁶ Wywód Szkota przebiega tu następująco (zdania pierwsze i przedostatnie cytowane były już w przypisie 34): „Haec scientia est circa primas causas primis duobus modis quia illi duo modi non differunt nisi penes totum et partem, propositionem et terminum. Et de communissimis fiunt propositiones primae et communissima sunt prima media demonstratione. Isto modo entis inquantum ens sunt principia, tenendo inquantum reduplicative, etiam licet ens sit univocum ad omnia. Aliis du-

cyfikatywnie, z tym że wówczas trzeba uwzględnić to, że nie każdy byt ma wewnętrzne przyczyny, to znaczy formę i materię, nie każdy bowiem jest na przykład materialny³⁷.

Szkotowe ujęcie metafizyki w kontekście wiedzy o Bogu

Czy według Szkota w świetle dotychczasowych ustaleń Bóg może być przedmiotem metafizyki? Szkot szuka odpowiedzi, próbując określić miejsce Boga w ludzkim poznaniu i tu podkreśla, że nie jest On przedmiotem metafizyki, jeśli przedmiot ten rozumie się jako pierwszy przedmiot metafizyki. Metafizyka nie jest więc właściwą nauką o Bogu. Nauką taką jest teologia, gdyż to ona ma Boga za swój pierwszy przedmiot³⁸.

Zdaniem Szkota, o istnieniu bądź nieistnieniu przedmiotu w ramach jakiejś nauki informują człowieka przede wszystkim zmysły. Poznanie zmysłowe jest zatem koniecznym warunkiem wykazania istnienia przedmiotu w ramach jakiejś nauki podporządkowanej innej nauce. Przykładem może być tu postrzeganie linii. Jest ona przedmiotem optyki i chociaż może być dowodzona w ramach geometrii, to jednak jeżeli potraktuje się linię jako przedmiot nauki podporządkowanej – w tym przypadku optyki podporządkowanej geometrii – to pojawia się ważny warunek. Mianowicie bez względu na to, czy linia jest doświadczana przez zmysły, dla kogoś, kto chce ją poznać bezpośrednio, konieczne staje się bezpośrednie poznanie tego, czy linia istnieje, czy też nie istnieje, a to możliwe jest wyłącznie pod warun-

obus modis non est ista scientia circa primas causas entis, inquantum ens tenetur reduplicative, quia non omnis entis sunt causae extrinsecae ut patet". QSMet. I, q. 1, 24.

³⁷ „[...] nec intrinsecae, quia non simplicium, sed sic oportet in quantum teneri specificative". QSMet. I, q. 1, 23. Warto wspomnieć jeszcze, jak Szkot rozumie owe cztery przyczyny. Materia z formą muszą należeć do istoty; przyczyna sprawcza to ostateczna racja i zasada wszelkiego istnienia, przyczyna celowa zaś jest tym, co sprawia, że coś jest wprowadzone do pewnego porządku. Jeśli przyczyny są tak rozumiane, to przynależą do wiedzy metafizycznej. Zwięzły opis ujmując to następująco: „[...] quattuor causae, inquantum quaelibet in suo genere dat esse – circumscribendo rationem motum et mutationis – pertinent ad metaphysicum: materia et forma in quantum sunt partes essentiae; efficiens in quantum dat esse, circumscribendo motum, licet enim non ageret nisi movendo, tamen ratio dantis esse prior est ratione moventis, finis in quantum res secundum sui entitatem ad illud ordinatur. [...] Prior tamen est ratio ordinis secundum esse quam secundum operationem". QSMet. I, q. 1, 23. Por. A. Z i m m e r m a n n: *Ontologie...*, s. 249.

³⁸ „Dico ergo [...] quod Deus non est subiectum in metaphysica, quia [...] de Deo tamquam de primo subiecto tantum potest esse una scientia; quae non est metaphysica". Rep. 1A, prol., q. 3, 191. Por.: „Dico ergo cum Avicenna quod Deus non est subiectum in metaphysica et quod immediatius potest probari quod Deus sit ex passionibus entis quam ex motu". Rep. 1C, prol., q. 3, 191.

kiem, że sama linia nie wyklucza własnego istnienia (*sibi non repugnat esse*)³⁹. Zatem przykładowa linia nie może być w sobie sprzeczna. Owa niesprzeczność linii prowadzi do możliwości bezpośredniego jej poznania jako istniejącej, lecz to zarezerwowane jest – zdaniem Szkota – dla poznania zmysłowego.

W odniesieniu do Boga wyłania się trudność bezpośredniego uchwycenia Jego istnienia. Człowiek bowiem w obecnym ziemskim stanie bytowania nie ma dostępu do bezpośredniego poznania jakiegoś właściwego pojęcia, które można by przypisać Bogu i posługując się nim, wykazać Jego istnienie. Stąd wniosek, że w obecnym stanie bytowania człowiek nie dysponuje (w sensie posiadania *habitus*) wiedzą (nauką) zdobytą na drodze naturalnej, która pozwoliłaby mu we właściwy sposób ujmować Boga i dawać jakieś właściwe Jego istocie poznanie⁴⁰. Szkot neguje więc możliwość uprawiania przez człowieka teologii w sensie ścisłym, to znaczy teologii samej w sobie. Zaznacza zarazem, że pierwszym i najlepszym pojęciem, które człowiek ma o Bogu, jest pojęcie „pierwszy byt”. Ale pojęcia „pierwszy byt” nie poznaje człowiek w poznaniu zmysłowym, brak więc bezpośredniego poznania istnienia lub niestnienia owego pojęcia. Jak zatem ludzki intelekt dochodzi do takiego pojęcia? Szkot wykazuje, że dzieje się tak w rezultacie poznania dwóch pojęć wcześniejszych: „pierwszeństwo” i „byt”, które intelekt łączy, tworząc pojęcie „pierwszy byt”. Zanim bowiem człowiek wytworzy złożenie, które będzie reprezentowało coś możliwego, ponieważ nie będzie wykluczało istnienia takiego złożenia – a takim złożeniem jest pojęcie „pierwszy byt” – musi zostać przeprowadzony dowód, że istnieje byt, który jest bytem pierwszym⁴¹.

³⁹ „De omni subiecto scientiae, etiam subalternatae, prius cognoscitur ex sensibus »an est« vel »si est«. Licet enim linea visualis, quae est subiectum, possit demonstrari tamquam conclusio geometriae, tamen si est subiectum alicuius scientiae, de eo oportet statim esse notum »si est« sine ulteriori inquisitione ex sensu vel experientia scilicet quod sibi non repugnat esse”. Rep. 1A, prol., q. 3, 191. Por.: „De omni subiecto scientiae, etiam subalternatae, statim ex sensibilibus cognoscitur de subiecto »an est« sic quod sibi non repugnat esse, ut patet de subiecto perspectivae. Statim enim ex sensibilibus apprehenditur lineam visuaalem esse. Sicut enim principia statim apprehenduntur apprehensis terminis ex sensibilibus, ita cum subiectum non sit posterius suo principio nec ignotius, oportet subiectum in scientia apprehendi statim ex sensibus”. Add. M., prol., q. 3, 191.

⁴⁰ „Sed nulla ratio propria conceptibilis de Deo potest statim esse nobis nota »si est«. Ergo nulla notitia acquisita naturaliter a nobis potest esse propria Deo”. Rep. 1A, prol., q. 3, 191.

⁴¹ „Quia prima ratio propria de Deo, quam nos concipimus, est quod sit primum ens. Sed primum ens non est primo notum ex sensibus, sed oportet prius concipere possibilitatem unionis terminorum, et antequam sciamus hanc compositionem esse possibilem, oportet quod aliquod ens demonstraretur esse primum”. Rep. 1A, prol., q. 3, 191. Por.: „[...] quodlibet subiectum praecognoscitur »si est«, etiam scientiae subalternatae. Sed per nullam rationem metaphysicalem potest de Deo praecognosci manifeste »si est«, quia prius oportet ostendere aliquod ens esse primum et possibilitatem inter »ens« et »primum« quam eius »si est«”. Rep. 1B, prol., q. 4, 191; „In qualibet scientia oportet quod subiectum sub aliqua ratione propria statim sit notum per viam sensus, et scientiae subalternatae, nam linea visualis statim est nota. Sed Deus per viam sensus non statim cognoscitur esse, nam quod occurrit de Deo primum et proprium est quod sit maximum ens. Sed quod sit maxi-

Szkot w dyskusji arabskich filozofów opowiada się za Awicenną. Bóg nie jest pierwszym przedmiotem metafizyki. Jak pokazuje Szkot, pogląd ten nie stoi w sprzeczności ani z twierdzeniem Stagiryty, że metafizyka jest nauką o najwyższych przyczynach, ani też z ogólną przyjmowaną tu zasadą – także autorstwa Stagiryty – że konieczna jest najpierw wiedza o istnieniu przedmiotu poznania, a dopiero później poznanie, czym on jest⁴².

Uznając, że metafizyka za swój pierwszy przedmiot nie ma Boga, przechodzi Szkot do rozważań odnoszących się do możliwości poznania Boga w ramach poznania metafizycznego. Konfrontuje się tu z tradycją sięgającą Arystotelesa, który określił metafizykę jako najwyższą ludzką wiedzę, jako wiedzę „o sprawach boskich” (czyli teologię). Na tej podstawie oraz za pomocą epistemologicznej zasady Stagiryty, wedle której w akcie poznawczym między podmiotem poznającym i jego przedmiotem poznania musi zachodzić proporcja, Szkot wykazuje, że zarówno Arystoteles, jak i wielu filozofów zgodziłoby się uznać, iż człowiek w ramach metafizyki może poznać to, co może o Bogu wiedzieć⁴³. Co jest podstawą takiego stanowiska? Szkot za punkt wyjścia przyjmuje twierdzenie, że wszelkiej naturalnej władzy biernej musi odpowiadać naturalna władza czynna. Inaczej sens istnienia możności biernej zostałby podważony, gdyż nie byłoby możliwości wprowadzenia jej

num ens, non statim occurrit, sed potius inquiritur ex comparatione unius entis ad aliud, ergo etc. Solum ergo per demonstrationem »quia« habetur in metaphysica Deum esse”. Rep. 1C, prol., q. 3, 191. Zob. L. I a m m a r r o n e: *Giovanni Duns Scoto...*, s. 33–36.

⁴² „Concedo ergo cum Avicenna quod Deus non est subiectum in metaphysica. Nec obviat dictum Averrois 1. Physicorum, nec illud 1. Metaphysicae quod metaphysica est circa causas altissimas, quia loquitur sicut consuevit loqui 1. Priorum, cum dicit: »Primum oportet dicere circa quid et de quo, quoniam circa demonstrationem et de disciplina demonstrativa«, id est de universali scientia demonstrandi. [...] Unde metaphysica est circa causas altissimas finaliter, ad quas terminatur ipsius speculatio”. Rep. 1A, prol., q. 3, 192. Por.: „Ad auctoritates autem ex quibus posset probari Deum esse subiectum in metaphysica, puta quia est de nobilissimo subiecto et quia causarum altissimarum: intelliguntur quod est de Deo non tamquam de subiecto, sed de eo quod tractatur in scientia ut cognito »quia est«”. Rep. 1C, prol., q. 3, 192. Zob. E. G i l s o n: *Jean Duns Scot...*, s. 72.

⁴³ „Et diceret Aristoteles et alii philosophi quod sic”. Rep. 1A, prol., q. 3, 194. Problem na płaszczyźnie epistemologicznej wydaje się bardzo prosty. Według Arystotelesa podmiot poznający może poznać tylko to, co leży w granicach jego zdolności poznawczych. Innymi słowy, między podmiotem poznającym a przedmiotem poznania istnieje proporcja, ponieważ tylko wtedy do procesu poznawczego może dojść. Metafizyka uznawana jest wedle filozoficznej tradycji za wiedzę najwyższą. Arystoteles w *Metafizyce* w księdze IV podał najsławniejszą definicję tej nauki, określając ją jako wiedzę – poznanie (zob. sens greckiego terminu *episteme*) w najwyższym stopniu teoretyczne: „estin episteme tis he teorein to on he on kai ta tuto hyparchonta kath autu” (w łacińskiej wersji przekładu autorstwa Wilhelma z Moerbeke brzmi to tak: „Est scientia quaedam quae speculatur ens inquantum ens et quae huic insunt secundum se”. Podaję za wydaniem: A r y s t o t e l e s: *Metafizyka* IV, 1003a 20–21. Tekst polski opracowali M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika. T. 1. Lublin 1996, s. 151. Zatem jeśli Bóg jest najwyższym przedmiotem poznania dla człowieka, to musi być w ramach metafizyki poznawany jako najdoskonalsza substancja: „To, co z metafizyki Arystotelesa uczyniło epokowe wydarzenie w historii teologii naturalnej, polegało na długo odwlekany zjednoczeniu pierwszej filozoficznej zasady z pojęciem Boga. Stało się to wreszcie faktem dokonanym”. E. G i l s o n: *Bóg i filozofia*. Przeł. M. Kochanowski. Warszawa 1961, s. 38.

do aktu za pomocą jakiegoś naturalnego czynnika. Innymi słowy, to, co potencjalne, nie zostałoby nigdy w naturalny sposób uaktualnione. Rozumowanie to można odnieść do naturalnego procesu poznawczego, w którym intelekt możliwościowy odgrywa rolę władzy biernej w odniesieniu do wszelkich poznawanych przezeń przedmiotów (inteligibiliów), ma bowiem w sobie naturalne pragnienie (*naturaliter appetit*) poznawania wszystkiego, co może poznać, a więc również Boga i tego, co Bogu przysługuje, a co może poznać. Takie poznanie (*intellectio*) w naturalny sposób go doskonali, zatem może przyjmować wszystko to, co może wiedzieć⁴⁴.

Stanowisko Szkota sprowadza się do trzech tez:

1. Wszelkie naturalne poznanie, które człowiek ma o Bogu, opiera się wyłącznie na poznaniu skutku. Innymi słowy, jedynym typem poznania, dzięki któremu człowiek-pielgrzym w sposób naturalny zdobywa wiedzę o Bogu, jest droga dowodzenia typu *quia*, to znaczy cofanie się od skutku do przyczyny. Skutkiem są byty stworzone, dlatego ze swej istoty skutek jest wieloznaczny⁴⁵.

2. Z pierwszej tezy wynika, że każde naturalne poznanie, które człowiek ma o Bogu, jest poznaniem niewyraźnym (*indistincta*)⁴⁶.

3. Skoro naturalne poznanie Boga jest niewyraźne, oznacza to, że człowiek w naturalny sposób nie ma możliwości intuicyjnego poznania istnienia Boga. W konsekwencji Bóg jako przedmiot poznania nie jest dla ludzkiego intelektu oczywisty, zatem również wszelkie prawdy poznawane o Bogu w naturalny sposób nie są oczywiste, ponieważ przedmiotu, którego dotyczą, nie da się poznać intuicyjnie⁴⁷.

Spróbujmy teraz przedstawić racje Szkota przemawiające za każdą z tych tez. Naturalne poznanie, które człowiek ma o Bogu, dokonuje się wyłącznie

⁴⁴ „[...] omni potentiae passivae naturali correspondet aliqua activa naturalis, alioquin potentia passiva videtur esse frustra nisi per aliquid in natura posset reduci in actum. Sed intellectus possibilis est potentia passiva respectu quorumcumque intelligibilium, quia naturaliter appetit cognitionem Dei et omnium cognoscibilium; naturaliter etiam perficitur per quamcumque intellectionem, ergo cuiuslibet intellectionis est receptivus”. Rep. 1A, prol., q. 3, 194. Por.: „[...] omni potentiae passivae naturali correspondet aliqua potentia naturalis activa, alias esset aliquid frustra in natura. Ergo respectu quorumcumque intelligibilium est potentia naturalis ad capiendam intellectionem, respectu eorumdem est potentia naturalis ad causandum eandem. Et ideo dicit Philosophus 3. De Anima quod »sicut in anima est quo est omnia fieri, ita necessario quo est omnia facere«. Sed existente activo et passivo, approximatis necessario sequitur actio. Ergo sequitur quod intelligibilium quorumcumque potest esse naturalis notitia”. Rep. 1C, prol., q. 3, 194. Przywołane w wersji 1C dzieło Stagiryty: *Arystoteles: O duszy...* III, 5, 430a 13–15.

⁴⁵ „Omnis cognitio naturalis quam habemus de Deo est causata in nobis per effectum aequivocum”. Rep. 1A, prol., q. 3, 195. Zob. C. Bérubé: *De l'homme à Dieu...*, s. 294, przypis 25. Por.: „Per Scoto, dunque, l'unica via raggiungere Dio nella presente condizione dell'uomo è il processo dimostrativo quia, che ha il suo punto di partenza nelle creature, negli effetti prodotti dall'azione creatrice di Dio”. L. Iammarone: *Giovanni Duns Scoto...*, s. 263.

⁴⁶ „[...] omnis cognitio nostra de Deo naturalis est indistincta”. Rep. 1A, prol., q. 3, 195.

⁴⁷ „Item obscura, quod patet, quia non est de obiecto evidente intellectui secundum existentiam actualem”. Rep. 1A, prol., q. 3, 195.

przez poznanie skutku, a więc bytów stworzonych. Skutek ten jest ze swej istoty skutkiem wieloznacznym. Wobec tego naturalne poznanie, oparte na takim skutku, z definicji musi być poznanie niedoskonałym. Ale poznanie Boga musi być doskonałe, ponieważ dotyczy doskonałego przedmiotu, a ponadto człowiek w obecnym ziemskim stanie bytowania dysponuje poznanie, które w odniesieniu do poznawanego jest doskonałe. Wobec tego człowiek musi mieć możliwość doskonałego – na miarę swych aktualnych zdolności poznawczych – poznania Boga, które jednak nie jest poznanie naturalnym, lecz ponadnaturalnym, to znaczy takim, które człowiekowi umożliwia uchwycenie Bożego istnienia. Szkot zaznacza, że poznanie takie jest poznanie intuicyjnym⁴⁸. Człowiek jednak nie dochodzi do niego na drodze naturalnej, co wskazuje, że w czysto naturalny sposób, odwołując się tylko do tego, co dane jest mu w sposób naturalny, pozbawiony jakiegoś ponadnaturalnego poznania, nie potrafi w pełnym stopniu osiąść dostępnej mu wiedzy o Bogu⁴⁹. Dlaczego jednak ludzkie naturalne poznanie Boga nie ma charakteru poznania intuicyjnego? Szkot stwierdza: dlatego, że Bóg nie jest pierwszym adekwatnym przedmiotem ludzkiego intelektu. Każda bowiem władza poznawcza ma za swój pierwszy przedmiot coś, co jest wspólne wszystkim rzeczom, które ta władza poznaje. Tak więc wszystko, co mieści się w treści takiego pierwszego przedmiotu, samo z siebie w naturalny sposób musi odnosić się do tej władzy tak, jak ten przedmiot, który jest jej dany naturalnie i który naturalnie jest do niej „dopasowany”. Gdyby było inaczej, wówczas tak określony przedmiot nie byłby przedmiotem adekwatnym do tejże władzy, ponieważ zawierałby treści, które same z siebie nie odnosiłyby się do niej⁵⁰. Co zatem jest pierwszym adekwatnym przedmiotem

⁴⁸ W jaki sposób człowiek je uzyskuje? Wyjaśnienie jest następujące: „It is possible for us supernaturally, but not from what is purely natural”. John Duns Scotus: *The Examined Report of the Paris Lecture. Reportatio 1-A. Latin Text and English Translation*. Eds. A.B. Wolter and O.V. B y c h k o v. New York 2004, s. 78, przypis 134 (dalej cyt. jako *Reportatio...*). Zob. cały podrozdział *L'interpretatione scotista della illuminazione agostiniana* w: L. I a m m a r r o n e: *Giovanni Duns Scoto...*, s. 50–53. Por.: E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 36–38; L. H o n n e f e l d e r: *Ens inquantum ens...*, s. 193–217.

⁴⁹ „Ex prima propositione arguo sic. Omnis cognitio nostra naturaliter habita de Deo causata in nobis per effectum aequivocum est imperfecta. Sed possibilis est nobis aliqua alia cognitio Dei intuitiva quae est eius ut praesentialiter existit. Ergo ex puris naturalibus non possumus devenire ad omnem cognitionem de Deo nobis possibilem”. Rep. 1A, prol., q. 3, 196. Por.: „De primo sic. Omnis potentia habens commune obiectum primum habet quodlibet per se contentum pro per se obiecto, quia primum obiectum est adaequatum, ergo ad quodlibet obiectum se extendit potentia. Sed intellectus pro primo obiecto habet ens, et Deus sub propria ratione continetur sub ente, ergo etc.”. Rep. 1B, prol., q. 4, 196. Bérubé, opierając się na tekście *Prologu*, pisze następująco: „La thèse du prologue de la Reportatio authenticata est plus subtile. Scot veut prouver que la raison naturelle, par la voie de la métaphysique, ne peut savoir tout ce qui est connaissable au sujet de Dieu, et qu'il y a une autre connaissance possible bien qu'elle ne soit pas naturelle? savoir la vision de Dieu”. C. B é r u b é: *De l'homme à Dieu...*, s. 293.

⁵⁰ „Omnis potentia habens aliquod obiectum primum commune ad multa habet contentum quodlibet sub ipso pro per se obiecto eius quantum est ex natura potentiae. Non enim esset aliter

ludzkiego intelektu w jego aktualnym ziemskim stanie bytowania? Zdaniem Szkota, nie jest takim przedmiotem Bóg z powodów podanych już wcześniej. W żadnym aspekcie Bóg nie jest przez ludzki intelekt w sposób naturalny poznawany wprost, a więc także nic w Bogu nie odnosi się do ludzkiej władzy poznawczej samo przez się. Szkot wykazuje, że pierwszym adekwatnym przedmiotem ludzkiego intelektu jest byt, który jest wspólny wszystkiemu, co intelekt poznaje, a zarazem wzięty jako taki (w sensie bytu jako bytu – *ens inquantum ens*), pozostaje indyferentny (neutralny) wobec wszystkiego, to znaczy zarówno Boga, jak i stworzeń. Zatem w naturalnym porządku poznania Bóg ujęty w swej boskości (w swej istocie) jest dla ludzkiej władzy poznawczej sam z siebie zawarty w pojęciu bytu i dopiero pod takim warunkiem może stać się dla ludzkiego intelektu sam z siebie przedmiotem poznania. To ważne dla Szkota stwierdzenie, gdyż na jego podstawie uznaje on, że człowiek dysponuje (w sensie dyspozycji – *habitus*) szlachetniejszym i doskonalszym poznaniem Boga od tego, które opiera się na poznaniu skutku. Jest to poznanie intuicyjne, a więc umożliwiające uchwycenie Boga w Jego aktualnym istnieniu. Według Szkota dowodzi to, że człowiek może dysponować doskonalszym poznaniem Boga od tego, które jest mu dane w naturalny sposób, to znaczy mającego podstawę w poznaniu bytów stworzonych. Poznanie to jednak nie jest naturalne, zatem opiera się na czymś ponadnaturalnym⁵¹.

Szkot zwraca uwagę także na oczywistą zależność, jaka zachodzi w procesie poznawczym. Naturalne poznanie jakiegoś skutku prowadzi oczywiście do naturalnego poznania jego przyczyny. Jeśli zaś poznanie skutku jest wyraźne, to także poznanie przyczyny musi być wyraźne. Szkot zasadę tę odnosi do poznania Boga i stwierdza, że kiedy poznanie to odbywa się za pomocą

objectum adaequatum potentiae, si aliquid contineretur sub objecto quod non respiceretur per se a potentia". Rep. 1A, prol., q. 3, 196. Zob. C. B é r u b é: *De l'homme à Dieu...*, s. 293.

⁵¹ „[...] sed aliquid inferius primo objecto esset sibi adaequatum. Intellectus noster habet ens pro primo objecto communi et indifferenti ad Deum et ad creaturas, vel univoce vel saltem analogice. Ergo Deus sub ratione deitatis est per se contentum sub ente, ergo per se objectum intellectus nostri. Nobiliorem, ergo et perfectiorem cognitionem possumus habere de Deo quam in effectu, scilicet in existentia eius actuali". Rep. 1A, prol., q. 3, 196. Por.: „De Deo non habemus notitiam nisi per effectum aequivocum. Sed constat quod causa est magis cognoscibilis quam ostendat effectus aequivocus. Ergo cognitionem imperfectam habemus de Deo, effectus enim aequivocus non adaequat suam causam. Quod autem perfectior cognitio de Deo sit nobis possibilis, probo sic. Potentia quae habet aliquid commune pro primo objecto et proprio, habet quodlibet sub se contentum ut per se objectum suum. Sed quaelibet potentia potest cognoscere objectum suum proprium sub ratione propria, non solum per effectum. Ergo possibilis est nobis alia notitia de Deo quam illa quam habemus ex naturalibus et ex metaphysica". Rep. 1C, prol., q. 3, 196. Podsumowanie Bérubégo brzmi tak: „Il en forme le dilemme suivant: ou bien nous pouvons connaître Dieu distinctement et clairement en voyant qu'il est la fin des actes humains et alors ma thèse est prouvée, à savoir qu'il y a une connaissance qui est possible maintenant et qui n'est pas naturelle; ou bien nous pouvons savoir par la raison naturelle que l'intelligence et la raison naturelle défont en quelque chose qu'il nous est nécessaire de savoir. Cela est manifeste également par l'inclination naturelle et par la cause efficiente". C. B é r u b é: *De l'homme à Dieu...*, s. 294.

skutku, który jest wieloznaczny – a takowy skutek ma poznanie przez intelekt tego, co dane naturalnie – wtedy nie ma możliwości wyraźnego poznania Boga w Jego aktualnym istnieniu. Zarazem jednak w naturalnym stanie człowiek pragnie doskonałego poznania Boga i dlatego, zdaniem Szkota, jest ono możliwe, ponieważ ludzkie pragnienie nigdy nie może dotyczyć czegoś niemożliwego⁵².

Szkot odwołuje się też do fundamentalnej zasady Arystotelesa, że niczego nie można poznać w sensie poznania naukowego, jeśli w procesie poznawania przyczyn mamy do czynienia z *regressus ad infinitum*. Poznanie przyczyn jest, jak wiadomo, podstawą jakiejkolwiek wiedzy – poznania naukowego. W procesie tym poznaje się – według Arystotelesa – cztery przyczyny: formalną, materialną, sprawczą i celową. Aby zatem poznanie uznać za doskonałe, należy poznać wszystkie przyczyny rzeczy poznawanej, co jednak wyklucza proponowane tu rozwiązanie dotyczące poznania Boga, które opiera się na wieloznacznych skutkach. Jeśli bowiem pojęcie Boga wyprowadzone jest z poznania wieloznacznych skutków, to wskazany proces trwa w nieskończoność, ponieważ wieloznaczny skutek domaga się wieloznacznej przyczyny, z kolei wieloznaczna przyczyna domaga się kolejnej wieloznacznej przyczyny – i tak w nieskończoność. Aby zatem uniknąć takiej sytuacji i w sposób doskonały poznać Boga, trzeba zgłębić wszystkie Jego przyczyny. Ich poznanie musi być poznaniem bezpośrednim, a to jest wykluczone w przypadku odniesienia się do wieloznacznych skutków, to znaczy gdy punktem wyjścia są byty stworzone⁵³.

⁵² „Item, desiderium naturale est in cognoscente effectum cognoscere causam, et in cognoscente effectum distincte cognoscere causam distincte. Sed tale desiderium non quiescit cognoscendo tantum Deum in effectu aequivoco, sicut quilibet experitur in se. Ergo cum desiderium naturale non sit ad impossibile, sequitur quod possibile sit nobis cognoscere Deum aliter quam in effectu, scilicet in sua existentia actuali”. Rep. 1A, prol., q. 3, 196. Por.: „[...] naturale desiderium inest nobis ex effectu cognoscere causam primam. Sed desiderium naturale non quiescit, si tantum Deus cognoscitur per effectum, sicut quilibet experitur in se ipso. Cum igitur desiderium naturale non sit frustra, sequitur quod possumus cognoscere Deum in sua actuali existentia”. Add. M., prol., q. 3, 196; „Naturale desiderium est ex cognitione effectus cognoscere causam. Non enim quiescit, antequam cognoscitur causa in se. Quia si esset processus in infinitum in causis finalibus, nihil esset scibile, per Philosophum. Cognito enim perfecta rei requirit cognitionem omnium causarum. Sed Deus sub ratione qua est finis beatitudinis in hac vita non est in creatura, sic enim posset homo beatificari in creatura; ergo oportet quod sub propria ratione”. Rep. 1B, prol., q. 4, 196; „Naturale desiderium est ad cognoscendum causam in se ipsa alia cognitione quam cognoscit per effectum. Si enim non cognosceret eam nisi per effectum, non cognosceret eam in se ipsa ut in se ipsa. Sed ex naturali lumine vel habitu non possumus eam nisi per effectum cognoscere, ergo amplius desideramus. Desiderium autem naturale non est frustra, ergo etc.”. Rep. 1C, prol., q. 3, 196.

⁵³ „Hoc argumentum est Philosophi 2. Metaphysicae, ubi probat quod non est processus in infinitum in causis, nec in efficiente nec in finali, quia tunc non contingeret aliquid scire. Ergo ad perfectam notitiam de re necesse est scire omnes causas eius et distincte, quia agens a proposito agit propter finem; distincte etiam, quia distincte cognosceret causatum, si sufficeret confusa cognitio causarum”. Rep. 1A, prol., q. 3, 196. Por.: „Item, 2. Metaphysicae probatur quod non est processus in infinitum in causis, quia tunc non contingeret aliquid scire. Ergo ad perfectam scientiam rei contingit scire omnes causas, aliter enim infinitas causarum non impediret ipsum scire. Sed non sufficit

Wynika z tego, że wszelkie naturalne poznanie Boga, do którego jest zdolny człowiek w obecnym stanie bytowania, to poznanie niewyraźne. Jeśli najdoskonalsza wiedza o Bogu, jaką zdołał człowiek osiągnąć na ziemi, jest skutkiem niewyraźnego poznania, czyli skutkiem naturalnego poznania, to przy założeniu, że w każdym poznawanym przedmiocie stworzonym daje się niewyraźnie dostrzec Boga, należy przyjąć, że z takiej wiedzy człowiek wniknąć odczuwać najwyższą satysfakcję. Poznając Boga przez stworzenia, ludzki intelekt musiałby odczuwać pełnię zaspokojenia swych potrzeb poznawczych wobec Boga, ponieważ poznanie Go oznaczałoby dla ludzkiego intelektu kres jego zdolności poznawczych⁵⁴. Zdaniem Szkota, tak jednak nie jest, ponieważ człowiek nie odczuwa doskonałej i pełnej satysfakcji w odniesieniu do niczego, co jest skończone, a skończone są wszelkie byty stworzone. Brak więc podstaw do przyjęcia, że poznanie niewyraźne Boga, które zdobył człowiek w naturalny sposób przez poznanie stworzeń-bytów skończonych, jest poznaniem zapewniającym mu poznanie wszelkich prawd odnoszących się do Boga, które zdoła poznać. Jeśli nie odczuwa on pełnej satysfakcji z takiego poznania, jej niedobór musi być dopełniony innym poznaniem – poznaniem ponadnaturalnym⁵⁵.

cognitio confusa causarum, quia tunc non distincte cognosceretur causatum. Ergo possibile est nobis habere distinctam cognitionem primae causae, ergo etc.”. Add. M., prol., q. 3, 196; „Tertio, Philosophus dicit 1. Physicorum et alibi quod ad sciendum effectum oportet cognosci omnes causas eius, et ideo non potest esse processus in infinitum in causis, quia tunc non esset scientia. Si ergo oportet scire omnes causas, oportet scire primam. Per effectum autem non potest sciri, ut dictum est. Ergo nobis est possibilis alia cognitio ipsius, quod non potest esse nisi per habitum vel actum supernaturalem”. Rep. 1C, prol., q. 3, 196. Co ciekawe, w ostatniej przytoczonej wersji 1C pojawia się błędne odniesienie do dzieła Stagiryty. Edytor wydania krytycznego K. Rodler przywołuje w tym miejscu *Metafizykę*. Zob. K. Rodler: *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchung zur Textüberlieferung und kritische Edition*. Innsbruck 2005, s. 151, przypisy 31–33.

⁵⁴ „Si cognitio perfectissima nobis possibilis de Deo est cognitio eius indistincta, ergo cum in quolibet objecto creato perciperemus illud obiectum ut Deum indistincte, sequeretur quod in illo possemus perfecte quietari”. Rep. 1A, prol., q. 3, 197. Zob.: C. Bérubé: *De l’homme à Dieu...*, s. 294–295; E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 60.

⁵⁵ „Sed consequens est falsum, quia nihil finitum potest nos satiare, sicut probatur in sequenti quaestione, ergo etc. Probatio consequentiae. In cognitione perfectissima de Deo est perfecta quietatio. Ergo si ista esset indistincta, in creatura esset quies et beatitudo, quod est falsum”. Rep. 1A, prol., q. 3, 197. Szkot zakłada tu, że najdoskonalsza wiedza o Bogu daje doskonałą satysfakcję. To założenie stosuje do argumentu: gdyby najdoskonalszą dla człowieka wiedzą o Bogu była ta osiągnięta na drodze naturalnej, to doszłoby do sytuacji, w której byt stworzony znalazłby się zarazem w stanie pełnej szczęśliwości i w stanie wizji uszczęśliwiającej, przysługującej zbawionym, co jest oczywiście fałszywe. Por.: „Si omnis cognitio nostra naturalis de Deo est indistincta, ergo imperfecta. Sed talis non potest quietare appetitum nostrum ad cognoscendum Deum. Quia si indistincta et imperfecta cognitio quietaret, ergo in quocumque obiectum illud indistincte potest a nobis cognosci, ibi possemus quietari. Sed non repugnat sibi ex ratione sui quin in creatura indistincte repraesentatus indistincte ibi cognoscatur. Ergo in creatura possumus quietari et sic beatificari, quod falsum est”. Add. M., prol., q. 3, 197; „[...] de Deo non habemus nisi cognitionem indistinctam. Sed constat quod de Deo potest haberi distincta. Ergo est alia possibilis ab ea quam habemus. Quod autem ex naturalibus non possumus habere distinctam cognitionem, probo sic. De Deo non habemus

Szkot wnioskuje ponadto, że wszelkie prawdy o Bogu, jakie poznaje człowiek w obecnym stanie bytowania, są niedoskonałe i niepełne, ponieważ nie dysponuje on (w sensie *habitus*) intuicyjnym poznaniem Boga. Tak więc poznanie Boga, jeśli nie jest poznaniem Jego aktualnego istnienia, nie może być doskonałe. Doskonałość niższej władzy nie wyklucza istnienia władzy wyższej w ramach tego samego rodzaju. Władza zmysłowa jest dla człowieka niższą władzą poznawczą. Zarazem dzięki tej władzy człowiek może w sposób doskonały poznać przedmiot, który pod nią podpada. Przedmiot poznawany za pomocą władzy zmysłowej jawi się człowiekowi w sposób jasny i wyraźny, ponieważ poznaje go wtedy w jego aktualnym istnieniu. Zatem poznanie intuicyjne przedmiotu zmysłowego jest doskonałym poznaniem władzy zmysłowej. Jeśli jednak władza zmysłowa ma doskonałe poznanie, to również intelekt w człowieku, będący władzą wyższą od władzy zmysłowej i zarazem pozostający z tą władzą w związku rodzajowym, ma zdolność doskonałego poznania. W przypadku intelektu jest to możliwość poznania przedmiotu jako takiego (*per se*). Tego w odniesieniu do władzy intelektu nie da się wykluczyć, co więcej – jak wykazuje Szkot – skoro intelekt jest władzą wyższą od władzy zmysłowej, to musi mu przypadać także, podobnie jak władzy zmysłowej, doskonałe poznanie przedmiotu. Zdaniem Szkota, doskonałym przedmiotem dla ludzkiego intelektu jest Bóg, co powoduje odrzucenie tezy, że tylko wiedza sprowadzona do intuicyjnego poznania bytów stworzonych jest najdoskonalszą wiedzą, którą człowiek w obecnym stanie bytowania może osiąść. Najdoskonalszą dla człowieka wiedzą o Bogu jest ta, którą zapewnia wgląd intelektualny, a więc wiedza o Bogu oparta na bytach naturalnych nie jest dla człowieka najdoskonalszą, a jeśli tak, to w sposób naturalny człowiek w obecnym stanie bytowania nie może osiąść wiedzy o wszystkich prawdach przynależnych Bogu – o takich prawdach, które jest w stanie poznać w ogóle⁵⁶.

naturaliter notitiam nisi in creaturis et ex creaturis. Si ergo in eis haberemus distinctam cognitionem de Deo, naturalis appetitus sciendi Deum quietaretur in creaturis, et per consequens posset esse beatitudo in creatura; quod est inconveniens". Rep. 1C, prol., q. 3, 197. Zob. E. G i l s o n: *Jean Duns Scot...*, s. 64.

⁵⁶ „Quod est perfectionis in potentia inferiori, non repugnat potentiae superiori eiusdem generis. Sed perfectionis est in potentia inferiori sensitiva apprehensiva cognoscere suum obiectum clare et intuitive in existentia eius, sicut patet de visu. Ergo hoc non repugnat intellectui respectu sui obiecti per se. Cuiusmodi est Deus, ut ostensum est. Ergo cognitio eius obscura non est perfectissima nobis possibilis de eo". Rep. 1A, prol., q. 3, 198. Por.: „Quod est perfectionis in potentia inferiori, non repugnat potentiae superiori. Sed hoc est perfectionis in potentia sensitiva quod potest habere notitiarn claram in existentia actuali obiecti ipsum intuendo, ut patet de potentia visiva. Ergo hoc non repugnat potentiae intellectivae. Sed, ut praeostensum est, Deus sub ratione deitatis est per se obiectum intellectus nostri, ergo etc.". Add. M., prol., q. 3, 198; „Tertio ad principale, ex naturalibus de Deo non habemus nisi notitiam obscuram in aenigmate. Et constat quod perfectior et clara potest haberi a nobis. [...] Perfectio quae competit inferiori potentiae, non repugnat superiori vel eminentiori eiusdem generis. Sed potentiae inferiori, puta sensui, convenit quod potest habere claram notitiam de suo per se obiecto et praesentialiter, ergo hoc competit intellectui qui est potentia superior

W świetle dotychczasowych rozważań odpowiada Szkot na pytanie, czy człowiek w obecnym stanie bytowania jest zdolny osiąść wiedzę o Bogu doskonalszą od tej, do której dochodzi w rezultacie poznania tego, co dane mu w sposób naturalny. Odpowiedź daje Szkot pozytywną. Człowiek w obecnym stanie bytowania może osiąść wiedzę doskonalszą od wszelkiej wiedzy zdobytej w sposób naturalny, w tym również od wiedzy metafizycznej⁵⁷. Jest to zatem wiedza ponadnaturalna.

Skot udowadnia możliwość takiej wiedzy, wykazując przede wszystkim, że człowiek jest zdolny osiąść pełną, a więc doskonałą wiedzę odnośnie do celu ludzkiego działania. W związku z tym wyłania się problem, który sprowadza się do pytania: czy człowiek może, posługując się naturalnie danymi mu zdolnościami poznawczymi, poznać Boga jako takiego, a zarazem mieć o Nim wyraźną, jasną wiedzę, jeśli dostrzeże Go jako ostateczny cel wszelkiego ludzkiego działania⁵⁸?

Jeśli odpowiedź jest pozytywna, to znaczy jeżeli człowiek, utożsamiając Boga z celem swego działania, może taką wiedzę zdobyć, to ostatecznie okazuje się, że w obecnym stanie bytowania człowiek potrzebuje jakiejś wiedzy, która przewyższa wiedzę naturalną, zatem potrzebuje wiedzy ponadnaturalnej. Szkot wnioskuje więc, że wraz z pozytywną odpowiedzią na postawione pytanie staje się konieczne przyjęcie ponadnaturalnego poznania w odniesieniu do Boga⁵⁹. Z kolei jeśli odpowiedź jest negatywna, to wtedy wiadomo, że do poznania Boga jako naturalnego celu czegoś brakuje. Zdaniem Szkota, człowiek może zarazem wiedzieć, czego mu brakuje, aby w sposób właściwy poznać Boga. Zdolność takiego poznania wynika, jak podkreśla Szkot, z naturalnej „skłonności” (*ex inclinatione naturali*), którą człowiek wykazuje odnośnie do właściwego poznania Boga⁶⁰.

et eiusdem generis quia cognitiva. Possibile est ergo quod habeamus notitiam de Deo facialem. Deus autem est per se obiectum intellectus nostri, sicut probatum est. Ex hoc autem sequitur quod ex quo naturaliter ordinati sumus ad perfectionem supernaturalem et notitiam, quod in via aliquam dispositionem supernaturalem habeamus ad illam”. Rep. 1C, prol., q. 3, 198.

⁵⁷ „[...] aliqua est cognitio nobis possibilis de Deo etiam pro statu isto perfectior ista quam possumus habere ex naturalibus”. Rep. 1A, prol., q. 3, 199. Zob. C. B é r u b é: *De l'homme á Dieu...*, s. 294.

⁵⁸ „Cuius ratio est, quia possibile est nobis distincte cognoscere finem humanorum actuum. Tunc arguo, aut possumus cognoscere et scire Deum per rationem naturalem in se distincte et clare videre esse finem actuum meorum, aut non”. Rep. 1A, prol., q. 3, 199. Por.: „Possibile est nobis distincte cognoscere finem humanorum actuum. Quaero ergo, an possumus cognoscere Deum clare in se intuendum esse finem humanorum actuum, aut non”. Add. M., prol., q. 3, 199; „Ratione naturali possum scire Deum distincte et determinate ut est finis actuum humanorum, aut non”. Rep. 1C, prol., q. 3, 199.

⁵⁹ „Si sic, habeo propositum quod pro nunc est aliqua cognitio necessaria quae non est naturalis”. Rep. 1A, prol., q. 3, 199. Por.: „Si sic, habetur propositum, cum illum ex naturalibus non possumus habere, et ita sequitur quod felicitas nostra non sit actus naturalis, cum ille actus non sit naturalis”. Add. M., prol., q. 3, 199.

⁶⁰ „Si non, ergo ratione naturali possum scire quod intellectus et ratio naturalis deficit in aliquo quod est necessarium nobis cognoscere; patet ex inclinatione naturali in idem”. Rep. 1A, prol., q. 3,

Ostatecznie, zdaniem Szkota, wiedza człowieka o Bogu w kontekście tego, co w obecnym stanie bytowania może on o Bogu wiedzieć, sytuuje się dwojako. Z jednej strony człowiek ma naturalne zdolności poznania pewnych prawd odnoszących się do Boga i w ramach takiego poznania – wychodzącego od bytów naturalnych – można mówić o teologii dostępnej człowiekowi. Z drugiej strony jednak pewnych prawd o Bogu nie jest w stanie poznać (osiąść)⁶¹. Wiedzę o Bogu może bowiem człowiek osiągnąć, wychodząc od poznania skutków i podążając do ich przyczyn, a w konsekwencji do pierwszej przyczyny – Boga. Jest to poznanie oparte na dowodzeniu typu *quia*, a wiedza pozyskana tym sposobem stanowi wiedzę aposterioryczną. Szkot podkreśla, że człowiek może aposteriorycznie poznać wiele prawd przynależnych Bogu, który poznawany jest jako przyczyna sprawcza i celowa. Pomagają w tym nauki filozoficzne. Istnieje zatem grupa prawd o Bogu, które człowiek w ziemskim stanie bytowania może poznać w sposób naturalny, mocą własnych zdolności poznawczych odniesionych do tego, co dane w sensie naturalnym⁶².

Poza tym jednak Szkot uznaje istnienie prawd o Bogu, których człowiek naturalnymi zdolnościami poznawczymi osiąść nie może. Są to wszystkie te prawdy, których nie sposób zgłębić, wychodząc od poznania skutków – od wiedzy aposteriorycznej. Dotyczą one zasadniczo na przykład poznania istoty przyczyny i własności, które jej same z siebie przysługują. Do tego typu prawd zalicza Szkot wszelkie prawdy dogmatyczne dotyczące Boga. Człowiek bez wątpienia poznaje te prawdy, leżą one zatem w granicach jego zdolności poznawczych w obecnym stanie ludzkiego bytowania, jednak wiedzy o nich nie czerpie w sposób naturalny. Skoro jednak wiedzę o nich ma, znaczy to, że musi być mu dane pewne ponadnaturalne poznanie, które wykracza poza naturalne ludzkie zdolności poznawcze⁶³.

199. Por.: „Si autem non possumus cognoscere Deum sic esse finem nostrum, et tamen necessarium est nobis hoc cognoscere, ergo possumus percipere quod ratio naturalis deficit et per consequens intelligere quod sit aliqua cognitio supernaturalis nobis possibilis”. Add. M., prol., q. 3, 199; „Si non, igitur experimur quod ratio naturalis deficit. Et natura non deficit in necessariis, ergo aliquod supernaturale est (in) nobis possibile, ratione cuius possumus hunc finem cognoscere”. Rep. 1B, prol., q. 4, 199; „Si non, ergo cum ratio dictet quod melius ordinarentur actus humani, si finis ipsorum distincte cognosceretur, ergo ratio naturalis cognoscit se deficere et aliud esse sibi possibile”. Rep. 1C, prol., q. 3, 199.

⁶¹ „Ex dictis patet responsio ad quaestionem quod aliquae veritates possunt de Deo a nobis sciri naturaliter et aliquae non”. Rep. 1A, prol., q. 3, 200.

⁶² „Nam quaecumque ex his quae in effectibus sunt nota de Deo, possunt sciri a nobis per demonstrationem »quia« et a posteriori, scilicet per effectum. Sed multa sunt talia quae possunt esse nota de Deo ex effectibus, ut patet ex scientiis philosophorum”. Rep. 1A, prol., q. 3, 200.

⁶³ „Multae etiam sunt veritates scibiles de Deo quas non possumus cognoscere de Deo ratione naturali. Quia quaecumque in causa non possunt sciri ex his quae sunt nota in effectu, non possunt a nobis sciri ratione naturali. Multae sunt veritates scibiles de Deo quae sunt huiusmodi, ut trinitas personarum et unitas essentiae et huiusmodi articuli pertinentes ad deitatem, ergo etc. Supernaturaliter tamen possumus, ut ostensum est”. Rep. 1A, prol., q. 3, 200. Por.: „Quoniam quaecumque ex his quae in effectibus sunt nota de Deo, possunt sciri a nobis de Deo, quia per demonstrationem

Szkot odrzuca zatem możliwość poznania tylko naturalną drogą prawd o Bogu, które człowiek w ziemskim stanie bytowania w ogóle może poznać. Wykazuje, że argumenty zwolenników takiego stanowiska nie są prawdziwe. Argument pierwszy, odwołujący się do szczęścia rozumianego jako kontemplacja prawdy, uzasadnia się tym, że człowiek w obecnym stanie bytowania może w sposób naturalny sięgnąć po pełną wiedzę zarówno w odniesieniu do fizyki, jak i metafizyki, a jeśli tak, to jest zdolny do kontemplacji prawd o Bogu, które w obrębie takiej wiedzy może poznać. Argument ostatecznie pokazuje, że skoro szczęście wiąże się z wiedzą i człowiek takie szczęście z kontemplacji wiedzy ma, musi to znaczyć, że jest w stanie w naturalny sposób zdobyć pełnię dostępnej mu wiedzy o Bogu. Szkot nie zgadza się z takim rozumowaniem. Zwraca uwagę, że możliwość kontemplacji pewnych prawd w obrębie fizyki i metafizyki nie daje jeszcze gwarancji podobnej kontemplacji wiedzy o Bogu. Bóg bowiem nie w pełni ujawnia się człowiekowi w obrębie wiedzy metafizycznej, zatem i szczęście z poznania Boga w ramach metafizyki nie jest szczęściem pełnym. Szkot stwierdza, że jest to szczęście ograniczone (*felicitas secundum quid*), gdyż odnosi się do większego i jest podporządkowane większemu – absolutnemu szczęściu będącemu skutkiem wyższego, doskonałego poznania samej istoty Boga⁶⁴. Tak więc, jeśli celem wszelkiego poznania jest pełne poznanie absolutnie doskonałego przedmiotu, to również szczęście jako rezultat takiego poznania musi być absolutne, a zatem doskonalsze od wszelkiego innego szczęścia mającego źródło w poznaniu przedmiotu niepełnego. Wizja Bożej istoty jest poznaniem doskonałym, dlatego poznanie Boga dostępne człowiekowi w obecnym ziemskim stanie bytowania nie może dać absolutnego szczęścia, lecz tylko szczęście ograniczone. Argument, zdaniem Szkota, nie jest zasadny, ponieważ człowiek obecnie może osiągnąć szczęście wyższe od tego, które zdobywa wyłącznie na drodze naturalnej, a więc i poznanie naturalne nie wyczer-

»quia est« possumus concludere illa inesse Deo. Sed multa possunt esse nota de Deo ex notis in effectu, ut patet ex scientiis philosophorum. Ideo plura per demonstrationem »quia« possumus scire naturaliter de Deo. Et ex opposito, quia multae veritates scibiles de Deo non possunt esse notae ex his quae relucunt in effectibus, ideo multae sunit veritates scibiles de Deo secundum se quas naturaliter non possumus scire de eo. Supernaturaliter tamen possumus, ut praestensum est”. Add. M., prol., q. 3, 200; „Dico ad quaestionem quod aliquae veritates scibiles de Deo possunt esse notae viatori ex naturalibus et aliquae non. Quia quaecumque possunt esse notae ex effectu, possunt esse notae per rationem naturalem. Sed multae sunt huiusmodi, ergo etc.”. Rep. 1B, prol., q. 4, 200; „Dicendum ergo ad quaestionem quod quaedam veritates possunt sciri de Deo ex creaturis, ut illae quae in ipsis lucent, et aliquae non, ut quod Deus sit trinus et unus”. Rep. 1C, prol., q. 3, 200. Por. E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 69.

⁶⁴ „[...] dico, quod felicitas, quae est finis speculationis metaphysicae, est felicitas secundum quid tantum et ficta, quae ordinatur ad visionem essentiae divinae sicut ad felicitatem simpliciter”. Rep. 1A, prol., q. 3, 201. Por.: „[...] actus sapientiae metaphysicalis non est felicitas nisi secundum quid, ordinatus ad visionem essentiae divinae in se. Unde felicitas quam posuit Philosophus in vita ista haberi non est felicitas simpliciter sed tantum secundum quid”. Add. M., prol., q. 3, 201. Zob. E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 40.

puje wszystkiego, czego człowiek w życiu doczesnym o Bogu zdoła się dowiedzieć.

Można to wykazać jeszcze inaczej. Według Arystotelesa wszelkie zasady są wywiedzione z przedmiotów poznawanych zmysłami. Z empirycznego stanowiska Stagiryty wynika jednak pewna trudność. Otóż zasady te ujawniają naturę wyłącznie przedmiotów poznania zmysłowego, zatem trudno odnieść je do przedmiotów niepoznawalnych zmysłowo. Dla Szkota nie stanowi to jednak przeszkody. Jego zdaniem, zasady te odnoszą się pod różnym względem zarówno do przedmiotów zmysłowych, jak i niezmysłowych. Wynika to zaś z wewnętrznego charakteru owych zasad. Jako zasady-pryncypia, muszą być w najwyższym stopniu ogólne – powszechne (*universalissime*) i w tym znaczeniu przysługują wszystkiemu. Innymi słowy, wszystkie przedmioty, czy to poznawane zmysłowo, czy poznawane intelektualnie, owym zasadom podlegają⁶⁵. Niemniej jednak powszechny charakter zasad może im przeszkadzać w byciu faktycznymi zasadami wszystkiego. Powszechność w najwyższym stopniu domaga się doprecyzowania, gdyż jeśli ująć ją w ścisłym znaczeniu, skutkuje to problemami z wykazaniem możliwości jej poznania. Jeśli bowiem brakuje pełnej wiedzy, trudno poznać ową powszechność takich zasad, a ów brak pełnej wiedzy łatwo wykazać, wychodząc od ograniczeń ludzkiej natury w ziemskim stanie bytowania. Szkot nie zgadza się z takim wnioskiem. Twierdzi bowiem, że na podstawie doczesnego stanu bytowania człowieka, choć jest to stan ograniczony, nie można wnioskować, że brak człowiekowi pewnego poznania właściwych zasad. Z samej definicji pierwsze zasady, które człowiek może osiągnąć, poznawane są w sposób pewny i wyraźny. Pierwsze zasady przyjmuje on za w najwyższym stopniu powszechne (*universalissime*), lecz ową powszechność rozumie specyficznie – jako bycie w najwyższym stopniu czymś wspólnym: *universalissime* należy tu rozumieć jako *communissime*, a to zupełnie zmienia charakter pierwszych zasad⁶⁶. Szkot stwierdza, że człowiek może poznać w pewnym i wystarczającym stopniu wszystkie wnioski wynikające z rozumowania, pod warunkiem że owe

⁶⁵ „Ad aliud dicendum secundum magnum doctorem quod principia trahuntur a sensibilibus, unde sapiunt naturam sensibilem, et ideo non possunt applicari ad insensibilia. Dico quod non valet, quia trahuntur a sensibilibus, tamen scitur quod verum est in omnibus tam sensibilibus quam insensibilibus, et es universalissime notum”. Rep. 1A, prol., q. 3, 202. „Secundum magnum doctorem”, czyli według Arystotelesa. Zob.: „This seems to be a reference to Aristotle, since the argument is based exclusively on his theory of how to acquire knowledge”. *Reportatio...*, s. 80, przypis 135. W Add. M. (q. 3, 202) mamy odwołanie do *Ordinatio*: „Ad aliud quaere in Ordinatione q. 1 responsiones aliorum et earum improbationes et propriam responsionem”. W wersji 1B (q. 4, 202) czytamy: „Ad secundum dicitur uno modo quod ista principia sunt abstracta a sensibilibus et ideo capiunt naturam sensibilem. Propter quod non sunt universalissime nota”. W wersji 1C (q. 3, 202) czytamy: „Ad secundum dicunt quidam quod principia communia abstrahuntur a sensibilibus et ideo sapiunt naturam ipsorum, et ideo non potest per illa sciri de insensibilibus. Sed hoc nihil est. Quia licet sint abstracta a sensibilibus, tamen ut sic accepta applicari possunt ad alia. Tantum enim inconveniens est quod angelus sit et non sit, sicut de motu”.

⁶⁶ Co do Szkotowego znaczenia terminu *communis* zob. E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 58.

wnioski dotyczą tylko tego, co w najwyższym stopniu wspólne – orzekane są o wszystkim w najogólniejszym znaczeniu. Orzekanie jest ogólne, dotyczy bowiem samego przedmiotu, nie uwzględnia zatem jakichś szczegółowych jego przypadłości⁶⁷.

Szkot odrzuca także twierdzenie, jakoby naturalne poznanie pierwszych zasad dawało zarazem poznanie wszystkich zawartych w nich wniosków. Wszelkie bowiem przesłanki i twierdzenia odniesione do pierwszych zasad i pozyskane na drodze naturalnej dotyczą wyłącznie tego, co w najwyższym stopniu wspólne, i nie dotyczą tego, co szczegółowe. Nie sposób więc z tak ogólnych pojęć wyprowadzić szczegółowych wniosków, do tego trzeba innego typu poznania⁶⁸. W teologii dobrym przykładem jest, według Szkota, zastosowanie prawa sprzeczności do wykazania charakteru (sposobu) bytowania aniołów. Prawo sprzeczności podpowiada, że to niemożliwe, aby ta sama rzecz istniała i nie istniała zarazem. Jak teraz wyprowadzić z tej najogólniejszej zasady, że anioł jest czymś? Zdaniem Szkota, wyłącznie pod warunkiem poznania właściwej istoty (*quod quid est*) anioła. Problem jednak w przypadku anioła polega na tym, że jest on bytem niematerialnym, zatem ostatecznie niepoznawalnym w sposób naturalny. Wiedza dotycząca jego istoty nie wynika więc z poznania naturalnego, choć okazuje się konieczna, by zgodnie z ogólnym prawem sprzeczności wyprowadzić jego (anioła) istnienie (*esse*). Należy zatem znać istotę czegoś szczegółowego i dopiero wtedy w prawidłowy sposób przeprowadzić dowodzenia prowadzące do prawdziwego wniosku, a nie odwrotnie: wyjść od ogólnych (wspólnych) zasad i za ich pomocą zdobyć wiedzę dotyczącą szczegółowych rzeczy, w podanym przypadku bytu anioła, który jest bytem wyczerpującym cały gatunek (to znaczy w ramach jednego gatunku istnieje tylko jeden anioł)⁶⁹. Ostatecznie Szkot formułuje ważny warunek dotyczący poznania. Pierwsza zasada wirtualnie zawiera wszystkie wnioski orzekane za pomocą wspólnych pojęć. Zarazem

⁶⁷ „Et ideo aliter dicunt alii quod ista principia non possunt applicari nisi mediantibus minoribus propositionibus quae non sunt nobis notae. Sed hoc non valet, quia principia sunt communissima et accipiuntur verissime de quolibet. Et ideo dico quod possunt sciri omnes conclusiones sequentes, sed non sequuntur nisi praedicantes condiciones universalissimas. Praedicatum enim principii potest sciri de subiecto, non aliud praedicatum speciale”. Rep. 1A, prol., q. 3, 203. Por.: „Videtur aliter: Esto quod sint universalissime nota, non possunt applicari conclusionibus nisi assumptis minoribus quae erunt nobis ignotae. Contra. Termini sunt universalissimi, ergo minores erunt satis notae, et conclusio, quia solum concluditur commune sic: »De quolibet esse vel non esse; Deus est ens; igitur de ipso verum est esse vel non esse«”. Rep. 1B, prol., q. 4, 203.

⁶⁸ „Et ideo dicendum quod non sequitur »contingit cognoscere prima principia naturaliter, ergo et omnes conclusiones inclusas in eis«. Non sequitur quia talibus maioribus et minoribus sumptis sub non sequuntur conclusiones de praedicatis specialibus, sed tantum conclusiones quae praedicant conceptus communissimos”. Rep. 1A, prol., q. 3, 204.

⁶⁹ „[...] ut ex ista maiore »impossibile est idem esse et non esse«, »angelus est aliquid« non sequitur nisi esse vel non esse de angelo, et non probatur aliquid speciale ut immaterialitas vel aliquid huiusmodi nisi »quod quid est« proprium ipsi angelo, quia »quod quid est« eius est medium demonstrandi de eo immaterialitatem et omnes passiones eius”. Rep. 1A, prol., q. 3, 204.

jednak pierwsza zasada zawiera wnioski orzekane o szczegółowych rzeczach przy użyciu pojęć gatunkowych wyłącznie dzięki poznaniu istoty (*quidditas* – *quod quid est*) podpadającej pod przedmiot zasady w najwyższym stopniu wspólnej (*principii communissimi*). Istota taka (*tale quid*) musi być poznana przed poznawanymi na jej podstawie szczegółowymi wnioskami⁷⁰.

Ograniczenie naturalnego poznania człowieka jest jeszcze konsekwencją faktu, że doskonałość stworzenia wynika z jego (stworzenia) mocy naturalnego działania. Człowiek wydaje się istotą najdoskonalszą spośród bytów stworzonych, zatem ludzka zdolność działania zawsze jest ograniczona do mocy działania w obrębie jego bytu i nigdy nie może swej bytowości przekroczyć. Człowiek zatem, jak wszelkie stworzenie, nie ma możliwości osiągnięcia większej doskonałości od tej, do której może dojść mocą własnego naturalnego działania⁷¹. Szkot odwołuje się tu do porównania ludzkiego poznania zmysłowego i intelektualnego. Twierdzi bowiem, że poszczególne władze zmysłowe osiągają doskonałość dzięki naturalnej przyczynie sprawczej. Doskonałość ta jest jednak mniejsza od doskonałości ludzkiej władzy intelektualnej, która zapewnia dużo lepsze poznanie czegoś niż władza zmysłowa. Szkot zwraca więc uwagę na większą doskonałość poznania intelektualnego. Intelpekt i wola podpadają pod porządek duszy, doskonalszy od porządku, który można wyznaczyć na podstawie poznania tego, co dane w sposób naturalny, czyli na podstawie naturalnych przyczyn. Zarazem nie obniża to wartości natury, lecz – zdaniem Szkota – ją uszlachetnia. W odniesieniu do Boga intelekt i wola, podpadając pod inny ponadnaturalny porządek, umożliwiają pełniejsze, a więc doskonalsze poznanie Boga niż w przypadku odniesienia się tylko do tego, co o Bogu można wiedzieć, opierając się na bytach danych naturalnie⁷². Uzasadnia Szkot konieczność ponadnaturalnej wiedzy

⁷⁰ „Licet ergo principium primum includat virtute omnes conclusiones quae praedicant conceptus communes, non tamen alias quae praedicant conceptus speciales nisi per »quod quid est« sumpti sub subiecto principii communissimi. Et ideo tale »quid« oportet esse notum, antequam sciantur speciales conclusiones de eo”. Rep. 1A, prol., q. 3, 204. Por.: „Unde dicendum est breviter quod non sequitur »contingit cognoscere prima principia naturaliter, ergo et omnes conclusiones«, quia ex talibus principiis et minoribus sumptis sub non sequuntur nisi conclusiones quae praedicant conceptus communissimos; ut »impossibile est angelum simul esse et non esse« et huiusmodi”. Add. M., prol., q. 3, 204; „Ideo dicendum quod ex principiis non sequuntur conclusiones nisi communes et notissimae, nec omnes conclusiones concluduntur ex eis. Unde quamvis per principium »de quolibet« etc. possit probari angelum esse – alias esset non ens – non potest tamen concludi quod sit intellectualis et huiusmodi”. Rep. 1C, prol., q. 3, 204.

⁷¹ „[...] dico negando consequentiam, quod maioris perfectionis est creatura capax quam ista ad quam habet virtutem activam. Capax enim est entitatis suae summa creatura, ex quo est quoddam ens, et tamen respectu suae entitatis nullam habet causalitatem activam”. Rep. 1A, prol., q. 3, 205.

⁷² „[...] dico quod imperfectionis est in potentiis sensitivis quod per agens naturale possunt totam perfectionem suam acquirere; est enim ita parva respectu perfectionis potentiae intellectivae quod ad eam se extendit causalitas creata sufficienter. Sed non sic est de intellectu et voluntate quae ordinantur ad maiorem perfectionem quam possit haberi ex causis naturalibus. Nec in hoc vilifico naturam, sed dignifico eam. Quia quidquid tu ponis, et ego, et amplius aliquid: quia omnem perfectionem quam tu ponis quod possit acquirere ex naturalibus, et ultra cognitionem Dei in speciali ad

o Bogu tym, że wykracza ona poza zakres obszaru bytowego, który w naturalny sposób człowiek poznaje. Człowiek bowiem w naturalnych w pełni realizuje swe naturalne zdolności poznawcze, lecz to nie wyczerpuje jego ogólnych zdolności poznawczych. Człowiek-pielgrzym w zakresie zdolności poznania Bożych atrybutów nie odnosi się tylko do poznania tego, co dane mu w sposób naturalny – wtedy nie mógłby tych atrybutów poznać, lecz poznaje je za pomocą wiary i Objawienia, zatem mocą poznania ponadnaturalnego.

quam nulla creatura causaliter active se extendit, ergo etc.". Rep. 1A, prol., q. 3, 205. Por.: „Unde imperfectionis est quod potentiae sensitivae possunt ex naturalibus suam perfectionem acquirere, et perfectionis est quod potentiae rationales ultimam perfectionem non possunt habere ex puris naturalibus, quia superiora ordinantur ad maiorem perfectionem quam ex puris naturalibus possunt habere. Nec per hoc vilifico naturam superiorem, sed dignifico. Quia quantum tu philosophes das potentiae superiori, tantum ego: quia omnem perfectionem quam tu ponis quod possit acquirere ex naturalibus, hoc et pono ego, et ultra pono quod potest recipere perfectionem ultra omnem illam quam potest ex naturalibus habere. Ideo tu magis ipsam vilificas". Add. M., prol., q. 3, 205; „[...] dico quod in creatura est maior potentia passiva quam activa correspondens, quae esset frustra nisi per potentiam superiorem esset perfectibilis, et hoc multum attestatur nobilitati et perfectioni intellectus nostri. Potentia enim activa in nobis non potest esse nisi ens creatum ad creatum, potentia autem passiva est ad ens increatum. Quare maior est potentiae passivae capacitas quam activae activitas". Rep. 1C, prol., q. 3, 205.

Rozdział szósty

Jedność i autonomia teologii

*P*rolog *Reportatio* kończy seria krótkich kwestii (*quaestiunculae*), które w pewien sposób dopełniają prowadzone wcześniej rozważania nad nauką o Bogu. Szkot analizuje zatem problem teologii z perspektywy warunków możliwości, jakie powinna spełniać jako nauka. Zadaje też pytanie, które później, w erze nowożytnej stanie się punktem wyjścia rozważań filozoficznych. Pyta bowiem o warunki wszelkiego możliwego doświadczenia, wszelkiego możliwego poznania odniesionego w tym konkretnym przypadku do Boga. Jeśli teologia ma być wiedzą o Bogu, to musi Go ujmować w pełni boskości – *sub ratione deitatis*. Innymi słowy, pierwszym przedmiotem teologii musi być Bóg jako Bóg, a więc zadanie teologii polega na poznaniu o Bogu wszystkiego, co poznać można. Podstawowe zagadnienie dotyczy przy tym możliwości istnienia takiej nauki. Teologia, jeśli ma być teologią w ścisłym tego słowa znaczeniu, musi ujmować Boga w pełni Jego istoty, ponieważ Bóg jako Bóg, będąc pierwszym przedmiotem takiej teologii, z racji bycia pierwszym przedmiotem wirtualnie zawiera w sobie wszystkie zasady i wnioski, które w ramach tej nauki mogą zostać poznane¹.

¹ „Si ergo quaeratur utrum ista scientia, quae est de Deo sub ratione deitatis, sit de omnibus per se scibilibus de eo, patet quod sic, quia ratio deitatis includit virtualiter omnia principia et principia omnes conclusiones continent de eo scibiles per rationem subiecti”. Rep. 1A, prol., q-lae, 207. Zob. H.A. Kropp: *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*. Amsterdam 1987, s. 58.

Autonomia teologii: relacja teologii do metafizyki

Szkot określa w ten sposób teoretyczny warunek teologii jako nauki, odnosząc ją do i wyróżniając ją zarazem z grona innych nauk. Jeżeli bowiem podporządkować teologię w jakimkolwiek sensie, lecz zasadniczo ze względu na wyznaczenie jej przedmiotu², jakiejś nauce, na przykład fizyce (jak czynił Awerroes), lub też metafizyce, to teologia nie będzie nauką w pełni o Bogu jako Bogu. Czy więc teologia może istnieć jako nauka, zatem wykazywać się niezależnością od innych nauk? Szkot na tak postawione pytanie odpowiada przez wprowadzenie koncepcji podwójnego sposobu dochodzenia do prawd naukowych, a więc w odniesieniu do teologii podwójnego sposobu dochodzenia do prawd dotyczących Boga. Wszystkie prawdy o Bogu teologia powinna poznawać w sensie absolutnym (*simpliciter*), to znaczy ujmując samą istotę Boga *propter quid*. Prawdy tego typu należące do przedmiotu w sensie istotowym muszą być poznane wprost, zatem niezależnie od czegokolwiek. Tak, zdaniem Szkota, należy rozumieć teologię jako naukę o Bogu ujętym w pełni Jego istoty. Poza tym część prawd w ogóle, w tym także o Bogu, można poznawać nie wprost, lecz w sposób zależny (*secundum quid*)³. Prawdy o Bogu odkrywane są za pomocą dwóch metod dowodzenia. Jedna wychwytuje samą istotę Boga i podąża od Niego jako przyczyny do skutków. Szkot uważa, że taki typ dowodzenia preferuje teologia we właściwym tego słowa znaczeniu. Ponieważ jej pierwszym przedmiotem jest Bóg jako Bóg, przeto dotarcie do pełnej treści istoty Boga pozwala na wyprowadzenie każdej prawdy w tej istocie zawartej jako wniosku⁴. Taki jest sens właściwej teologii rozumianej jako nauka.

² Należy pamiętać, że według tradycji odwołującej się do Stagiryty żadna nauka sama nie wyznacza swego przedmiotu: „Nulla scientia probat suum subiectum esse”. E. Gilson: *Nature et portée des preuves scotistes de l'existence de Dieu*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 2: *Hommages*. [Museum Lessianum. Section philosophique. Vol. 32]. Bruxelles–Paris 1950, s. 382.

³ „Si obiciatur quod aliquae veritates scibiles pertinent ad metaphysicam, respondeo: Omnis veritas pertinet simpliciter ad illam scientiam in qua scitur »propter quid«, ad illam autem in qua tantum scitur »quia« pertinet tantum secundum quid. Exemplum: Conclusio ista quod terra sit rotunda probatur »propter quid« in scientia naturali et »quia« tantum in scientia astrologiae, et ideo terra sit rotunda est simpliciter conclusio physica et secundum quid astrologica”. Rep. 1A, prol., q-lae, 208. W przykładzie podaje Szkot przypadek, w którym chodzi o ten sam wniosek: Ziemia jest okrągła. Można go wysnuć z istoty bycia Ziemią (jako planetą), można też pośrednio za pomocą obserwacji astronomicznej, na przykład ruchu ciał niebieskich widzianych z Ziemi. Por.: „Exemplum. Ista conclusio quod terra sit rotunda probatur in scientia naturali »propter quid«, in astronomia »quia est«. Ideo est conclusio simpliciter naturalis et physica, secundum quid vero astronomica”. Add. M., prol., q-lae, 208; „Dicitur quod ad istam scientiam quae dicit »propter quid«, pertinent omnia simpliciter; huiusmodi est haec. Ad istam quae dicit »quia« tantum, pertinent aliqua secundum quid; cuiusmodi est metaphysica”. Rep. 1B, prol., q-lae, 208.

⁴ „[...] omnes veritates per se scibiles de Deo »propter quid« sciuntur in ista scientia quae est de Deo secundum se et secundum propriam rationem deitatis quae est ratio et medium conclu-

Inaczej jest w metafizyce. Jeśli bowiem do Boga dochodzi się na drodze rozważań metafizycznych, to wszelkie pozyskane wnioski dotyczące Boga są wywiedzione ze skutków, które pozostają wspólne Bogu i bytom stworzonym. W tym sensie wiedza taka jest aposterioryczna, czyli osiągnięta za pomocą dowodzenia podążającego od skutków do przyczyny (dowodzenie typu *quia*). Szkot podkreśla, że wtedy poznanie prawd przynależnych Bogu nie dokonuje się apriorycznie, a wiedza tak nabyta związana jest z metafizyką⁵.

Metafizyka to wprawdzie nauka w sensie ścisłym, której przedmiotem jest pierwszy adekwatny przedmiot ludzkiego intelektu, ale przedmiotem tym nie jest Bóg, lecz byt jako byt (*ens inquantum ens*). Z tego powodu, jeśli metafizyka ujmuje bezpośrednio swój przedmiot, nie znaczy to, że tak samo ujmuje prawdy przynależne Bogu. Szkot zaznacza, że w ramach poznania metafizycznego poznaje się pewne prawdy o Bogu (na przykład, że jest On

dum quamlibet veritatem conclusam de Deo". Rep. 1A, prol., q-lae, 208. Zob.: E. Gilson: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris 1954, s. 184; Idem: *Nature et portée...*, s. 379.

⁵ „[...] in metaphysica »quia«, nam ex effectibus communibus probat eas de Deo et a posteriori, et non per rationem subiecti, quia subiectum secundum propriam rationem eius est sibi ignotum, et ideo est theologia tantum secundum quid, quia veritates de Deo probat tantum secundum quid, »quia« scilicet et a posteriori". Rep. 1A, prol., q-lae, 208. Por.: „Sed quia metaphysica probat illas ex effectibus et demonstratione »quia sunt«, ideo secundum quid ad metaphysicam pertinent". Add. M., prol., q-lae, 208; „Sed ad scientiam, quae est de Deo sub ratione deitatis, spectat dicere »propter quid« omnium scibillum de Deo, licet de aliquibus spectet dicere »quia« ad metaphysicam, ergo etc.". Rep. 1C, prol., q-lae, 208. Zasygnalizowany tu problem w rzeczywistości jest dużo bardziej skomplikowany i wiąże się z interpretacją Szkotowego rozumienia relacji między teologią a metafizyką. Najpełniej zagadnienie to przedstawia H.A. Krop w cytowanej już pracy. W rozdziale pt. *De relatie tussen theologie en metafysica* analizuje on po kolei stanowiska interpretatorów Szkota związane z różnymi, często polemicznymi koncepcjami. Najważniejsze to stanowiska: C.R.S. Harris (Krop określa jego stanowisko: „[...] geen grote verschillen tussen Duns Scotus en Thomas". H.A. Krop: *De status...*, s. 13–14), E. Gilsona (według Kropa: „er bestaat een »christelijke« metafysica". Ibidem, s. 15–19), A.B. Woltera (według Kropa: „A.B. Wolters kritiek op Gilson »theologisme«. Metafysica is natuurlijke theologie". Ibidem, s. 19–23) i L. Honnefeldera („L. Honnefelder: de wederzijdse afhankelijkheid van theologie en metafysica". Ibidem, s. 29–30). Dla szerszego prześledzenia zagadnienia zob. następujące pozycje: C.R.S. Harris: *Duns Scotus*. Oxford 1927, s. 84–112; E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 209–231; A.B. Wolter: *The Theologism of Duns Scotus*. „Franziskanischen Studien" 1947, Bd. 7, s. 257–273; Idem: *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of John Duns Scotus*. New York 1946, s. 367–398; L. Honnefelder: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster 1989, s. 1–54. Ponadto Krop wymienia jeszcze prace: J. Auer: *Das Theologie Verständnis des Johannes Duns Scotus und die theologische Anliegen unserer Zeit*. „Wissenschaft und Weisheit" 1966, Bd. 29, s. 161–175 (u Kropa: „De theologie als analytisch-hermeneutische Schrifttheologie". H.A. Krop: *De status...*, s. 26–27); H. Schälück: *Der Wissenschaftscharakter der Theologie nach Johannes Duns Scotus*. „Wissenschaft und Weisheit" 1971, Bd. 34, s. 161–175 (u Kropa: „De theologie als verdieping van het geloof met behulp van de metafysica". H.A. Krop: *De status...*, s. 27–28); H. Schmaus: *Die Metaphysik in der Theologie des Johannes Duns Scotus*. Berlin 1963, s. 30–49 (u Kropa: „De theologie als handelingswetenschap". H.A. Krop: *De status...*, s. 25–26); C.O. Huallacháin: *On Recent Studies of the Opening Question in Scotus »Ordinatio«*. „Franziskanischen Studien" 1955, Bd. 15, s. 1–29 (Krop: „Nogmaals, is de metafysica autonoom?". H.A. Krop: *De status...*, s. 23–25).

pierwszą zasadą lub bytem nieskończonym), niemniej są one poznawane w sposób pośredni (*secundum quid*) – w pierwszej kolejności bowiem w ramach poznania metafizycznego poznaje się bezpośrednio, czym jest byt ujęty jako byt, a dopiero później, opierając się na rozumieniu istoty bytu, poznaje się, że istnieje na przykład byt nieskończony. Owym nieskończonym bytem jest Bóg i taką prawdę o Bogu odkrywa się aposteriorycznie: prawda wyraża istotę Boga, lecz nie czyni tego bezpośrednio⁶. Szkot uważa, że metafizyka niejako podsuwa poznanie Boga, jest zatem nauką o Bogu, lecz ujętym z perspektywy nieskończonego bytu i pierwszej zasady rzeczywistości. Należy tu jednak właściwie ustalić proporcje: metafizyka nie poznaje Boga, daje jedynie poznanie nieskończonego bytu i pierwszej zasady. To, że nieskończonym bytem i pierwszą zasadą jest Bóg, nie wynika z samej metafizyki, lecz stanowi rezultat Objawienia. Zatem Objawienie daje jakieś pojęcie Boga, które metafizyka wypełnia treścią, co prowadzi do poznania Boga ujętego z perspektywy bytowej i przyczynowej. W tym sensie do prawd o Bogu będących rezultatem takiego poznania dochodzi się w sposób pośredni, a nie bezpośredni.

Jedność teologii

Kolejne zagadnienie dotyczy jedności teologii. Można bowiem zasadnie zapytać, czy mamy jedną teologię, czy też teologii jest wiele, skoro na kilka sposobów można dociec prawd dotyczących Boga (za pomocą ujęcia wprost istoty Boga, za pomocą pośredniego poznania prawd przynależnych Bogu, lub także za pomocą daru wiary). Szkot twierdzi, że teologia jest jedna. Jedność teologii zachowana jest ze względu na jej przedmiot. Przedmiot teologii rozumianej w sensie ścisłym to – według Szkota – Bóg ujęty w pełni istoty, a taki przedmiot jest jeden i jako przedmiot wirtualnie zawiera w sobie wszystko to, co w ramach teologii może być poznane. A jeśli jeden jest przedmiot teologii i w istocie Boga zawarte są wszystkie wnioski możliwe do wyprowadzenia w tej nauce, stąd konkluzja, że istota Boga zawiera wszystkie

⁶ „Metaphysica, quatenus considerat aliquid vel aliquas veritates scibiles de Deo, est simpliciter scientia »quia«. Talis scientia est secundum quid »propter quid«, et ideo ad metaphysicam secundum quid pertinent huiusmodi veritates de Deo”. Rep. 1A, prol., q-lae, 209. Por.: „[...] metaphysica quatenus considerat de Deo est simpliciter scientia »quia«. Sed scientia simpliciter »quia« est secundum quid »propter quid«. Ideo ad metaphysicam secundum quid pertinent illae veritates considerandae”. Add. M., prol., q-lae, 209. Por.: E. G i l s o n: *Nature et portée...*, s. 380; H.A. K r o p: *De status...*, s. 56.

Boże atrybuty, natomiast teologia, skoro ma taki jeden przedmiot, sama musi być także jedną nauką⁷.

Problem teologii jako jednej nauki wiąże Szkot z kwestią spekulatywnego i praktycznego jej charakteru. Kwestia ta była szeroko dyskutowana w Paryżu i zasadniczo sprowadzała się do dwóch odmiennych stanowisk: stanowiska nestora uniwersytetu paryskiego Henryka z Gandawy oraz stanowiska przypisywanego jego oponentowi Gotfrydowi z Fontaines. Szkot w *quaestiunculae Prologu* przywołuje oba poglądy, ale opowiada się ostatecznie za poglądem Henryka⁸. Podkreśla w ten sposób jedność teologii. Stwierdza bowiem, że teologia ujęta w sensie ścisłym jako nauka o Bogu w pełni Jego istoty to wiedza absolutnie jedna, ponieważ absolutnie jedna jest istota Boga⁹. Co jednak z tak rozumianej wiedzy spekulatywnym i praktycznym charakterem? Wszak teologia, na którą składałaby się zarówno wiedza spekulatywna, jak i wiedza praktyczna, nie byłaby absolutnie jedną nauką.

Próba rekonstrukcji odpowiedzi Szkota zawartej w tekście *quaestiunculae Prologu* wykładów paryskich jest utrudniona, ponieważ wyrażony tu przezeń pogląd prowadzi do wyłonienia się problemu, którego przedstawienie i opisanie wykraczają poza ramy tej pracy i wymagają dodatkowych gruntownych studiów. W *Ordinatio* i *Lectura*, a więc w dwóch wersjach wykładów oksfordzkich, Szkot opowiada się za praktycznym charakterem teologii¹⁰.

⁷ „[...] utrum teologia sit una scientia, dico quo sic, quia est unius subiecti sub ratione una scilicet sub ratione deitatis, et ex unitate subiecti sortitur scientia suam unitatem in quo virtualiter continentur omnia principia et omnes conclusiones istius scientiae. Et non dicitur una a conclusionibus istius scientiae, quia tunc quaelibet scientia esset simpliciter plures, cum plures possint sciri de quolibet subiecto. Omnia etiam principia istius ultimo resolvuntur in rationem deitatis”. Rep. 1A, prol., q-lae, 210. Por.: „Si ulterius quaeritur an theologia sit una scientia, patet quod sic, quia est unius subiecti sub una ratione. Quia non ex unitate conclusionis sortitur scientia suam unitatem, sed ex unitate subiecti in quo virtualiter continentur conclusiones et principia”. Add. M., prol., q-lae, 210.

⁸ Zob. K. R o d l e r: *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*. Innsbruck 2005, *Einleitung*, s. 125*. Autor ten podkreśla, że Szkot traktuje Henryka z Gandawy z dużym respektem, z kolei Gotfryd z Fontaines w *Prologu* jest głównym przeciwnikiem: „Gottfried von Fontaines ist im Pariser Prolog Scotus' Hauptgegner und wird in Quaestio 2. scharf angegriffen [...]; Heinrich von Gent hingegen, in *Reportatio 1A* als »magnus doctor« tituliert [...], wird mit größtem Respekt behandelt”. Ibidem, przypis 371.

⁹ „Ulterius si quaeratur an sit maxime una, patet quod sic, quia subiectum eius est maxime unum. Nam subiectum scientiarum philosophicarum est tantum unum secundum rationem et apprehensionem intellectus, subiectum autem huius est maxime, immo est ipsa singularitas ut haec deitas ut haec, vel haec essentia ut haec”. Rep. 1A, prol., q-lae, 211. Por.: „[...] dico quo est maxime una. Scientia enim aliae sunt unae, quia habent unum subiectum — »unum« dico unitate reali et ex consequenti unitate singularitatis”. Rep. 1C, prol., q-lae, 211.

¹⁰ Literatura dotycząca tego zagadnienia w ujęciu Szkota jest bardzo obszerna. Na szczególne wyróżnienie — również z tego powodu, że jest to jedyna praca w języku polskim — zasługuje kompleksowe opracowanie tego zagadnienia obejmujące wiek XIII i XIV: M. O l s z e w s k i: *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*. Kraków 2002. Obszerny rozdział jest poświęcony Szkotowi. Autor, odwołując się do prologów z *Lectura* i *Ordinatio* (choć jest również ważna wzmianka o *Prologu* z *Reportatio*), pokazuje, że Szkot opowiadał się za praktycznym charakterem teologii — ibidem, s. 202–230.

W *Reportatio*, chcąc wykazać jedność teologii warunkowaną jej absolutnym przedmiotem, odnosi się co prawda do tego zagadnienia, lecz interesuje go ono w takim stopniu, w jakim łączy się z kwestią jedności teologii. W skrócie problem ten przedstawia się następująco. Jedność nauki wynika z faktu, że jeden przedmiot zawiera wszelkie zasady takiej nauki, jedność nauki nie wynika z jedności wyprowadzanych z niej wniosków, których może być wiele i które mogą mieć zarówno spekulatywny, jak i praktyczny charakter¹¹.

Problem jedności teologii wiąże Szkot bezpośrednio z kwestią prymarności. W każdym istotowym porządku, w którym poszczególne elementy wchodzące w jego skład są uporządkowane wobec siebie ze względu na swą istotę i wszystkie w ramach takiego porządku tworzą jedność (porządku), musi istnieć coś, co jest absolutnie i bezwzględnie pierwsze. Jeśli dotyczy to każdego istotowego porządku – w każdym bowiem istotowym porządku istnieje niezależny przedmiot pierwszy – to również w porządku nauk, skoro wszystkie nauki wykazują jedność, musi być nauka pierwsza i jedna w wymiarze absolutnym¹².

Szkot uznaje, że jedność teologii wynika z prymarności i jedności jej przedmiotu, i nic, nawet poznanie zasad osiągnięte dzięki darowi wiary, nie zmienia tego faktu. Z aktu wiary nie wynika jedność, ponieważ nie jest ona ugruntowana podmiotowo, co udowadnia Szkot pośrednio, argumentując, że

¹¹ „Cum omnis scientia sit una ab unitate subiecti in quo omnia principia istius scientiae resolvuntur et non ab unitate conclusionum, haec erit maxime una, sicut prius probatum est”. Rep. 1A, prol., q-lae, 213. Szkot odnosi się tu do poglądu Gotfryda: „Ex hoc apparet falsitas illius opinionis quae dicit quod haec scientia est tam speculativa quam practica et per consequens duo habitus. [...] Quia haec scientia considerat ita operabilia de operabilibus. Sed nulla scientia est sic de operabilibus nisi practica, nec sic de speculabilibus nisi speculativa. Ergo haec scientia est uterque habitus”. Rep. 1A, prol., q-lae, 212. Por.: „Ex hoc apparet falsitas illius opinionis quae ponit quod theologia non est unus habitus sed duplex, scilicet practicus et speculativus, quia considerat agibilia ac si non speculabilia et e contra”. Add. M., prol., q-lae, 212. W wersji 1B mamy przywołanego także Tomasza z Akwinu: „Secundum Thomam formalius et principalius est speculativa, secundum quid vero et ex consequenti practica. Secundum vero Godefridum est simpliciter practica et simpliciter speculativa, quia sic tractat de practicis ac si solis illis consideraret et sic de speculativis ac si de solis illis consideraret, et ideo ponit quod sunt duo habitus simpliciter”. Rep. 1B, prol., q-lae, 212. Odnośnie do pojęcia *operatio* ważna uwaga H.A. K r o p a (*De status...*, s. 82, przypis 2): „In het Latijn operatio of actio, bijvoorbeeld *Ordinatio*, Prol. 232. Vergelijk ook aantekeningen bij 13. Ik spreek hier met opzet over gedrag, omdat handelen in het Nederlands teveel de connotatie van menselijk handelen heeft. Praktisch handelen wordt door Duns Scotus echter als de werking van een actief vermogen beschouwd”.

¹² „[...] in omnibus essentialiter ordinatis et habentibus unitatem necesse est stare ad aliquod simpliciter primum in unitate, ergo et in scientiarum unitate oportet stare ad aliquam scientiam primo unam et maxime unam. Si ergo haec non sit talis, quae est de Deo secundum rationem formalem eius, nulla erit prima, quod est inconveniens”. Rep. 1A, prol., q-lae, 214. Por.: „[...] in omnibus ordinatis, et unitatem habentibus, necesse est stare ad aliquod primum in illo genere. Ergo in genere scientiarum oportet stare ad aliquam primam scientiam quae sit maxime una. Si ergo haec scientia quae est de Deo non sit maxime una, non est prima scientiarum”. Add. M., prol., q-lae, 214; „Scientiae autem sicut et res ordinatae sunt, ergo erit standum in una scientia quae est maxime una. Theologia autem non est una, secundum istos. Ergo non est prima scientia, sed alia praecedit, quod est inconveniens”. Rep. 1C, prol., q-lae, 214.

gdyby tak było, wówczas cała ludzka wiedza zgromadzona w procesie poznania intelektualnego również musiałaby być jedną nauką. Człowiek wszak ma jeden intelekt, dzięki któremu może w sposób naturalny (przypisany temu intelektowi) poznać zasady wszelkiego naturalnego poznania, ale nie znaczy to wcale, że istnieje tylko jedna nauka o wszystkim, co poznawane, ponieważ w rzeczywistości nauk tych jest wiele. Wielość nauk naturalnych wynika z wielości naturalnych przedmiotów (bytów) poznawanych za pośrednictwem intelektu. Podobnie w teologii – z aktu poznania za pomocą wiary nie wynika jeszcze jedność teologii, lecz zależy ona od absolutnie jednego prymarnego przedmiotu – Boga jako Boga¹³.

Szkot podkreśla jeszcze inny fakt. Jego zdaniem, trudno zgodzić się na podział teologii oparty na istnieniu w jej obrębie dwóch sprawności poznawczych, które mają swe źródło w praktycznym oraz spekulatywnym aspekcie (jest to podział Gotfryda). Jedna sprawność powstaje w trakcie poznawania przedmiotów spekulatywnych (*speculabilia*), inna – podczas poznawania przedmiotów praktycznych (*operabilia*). Zdaniem Szkota, taki pogląd, przypisywany Gotfrydowi¹⁴, stanowi podstawowy argument wysuwany przeciwko jedności teologii. Sprawność poznawcza, wywiedziona z poznawanego przedmiotu, odróżniana jest jednak wyłącznie ze względu na przedmiot, co stanowi oś rozważań Szkota. W teologii problem sprawności wygląda następująco: przedmiotem teologii jest Bóg, który – zdaniem Szkota – musi być ujęty w pełni Jego istoty, a jeśli tak, to taki Bóg nie „dzieli się” na aspekt spekulatywny i aspekt praktyczny, gdyż Jego istota jest absolutnie jedna i niepodzielna. Z tego powodu w odniesieniu do teologii samej w sobie nie ma możliwości wydzielenia dwóch sprawności: przedmiot teologii jest absolutnie jeden¹⁵.

¹³ „Nec unitas luminis fidei in quo cognoscuntur principia eius [...], sufficit ad talem unitatem, quia sic omnes scientiae philosophicae essent una scientia propter unitatem luminis naturalis in quo principia cuiuslibet scientiae cognoscuntur”. Rep. 1A, prol., q-lae, 214. Por.: „Nec unitas luminis fidei in quo cognoscuntur eius principia, secundum eos, sufficit ad unitatem eius, quia sic omnes scientiae philosophicae essent una scientia propter unitatem luminis naturalis in quo principia apprehenduntur”. Add. M., prol., q-lae, 214.

¹⁴ Zob. H.A. Krop: *De status...*, s. 88–89. Por. Godefridus de Fontibus: *Quodlibetum* 3, q. 1. In: Idem: *Les Quodlibets cinq, six et sept*. Ed. M. De Wulf, J. Hoffmans. [Les Philosophes Belges. T. 3]. Louvain 1914, s. 169–177.

¹⁵ „[...] habitus non habens evidentiam ex objecto non distinguitur ex distinctione obiecti. Sed theologia est huiusmodi habitus [...]. Ergo non distinguitur in habitum practicum et speculativum propter obiectum operabile et speculabile”. Rep. 1A, prol., q-lae, 215. Szkot wykazuje także jedność przedmiotu teologii ujętego z perspektywy aktu wiary. Wiara jest pewną sprawnością wywiedzioną z jednego przedmiotu wiary, a nie z dyspozycji (zdolności) zawierającego ją podmiotu. Gdyby bowiem tak było, każdy artykuł wiary powodowałby powstanie za każdym razem innej wiary odnoszącej się tylko do tego jednego artykułu. Tak jednak nie jest, ponieważ niektóre artykuły są konieczne, inne przygodne (niekonieczne), a więc nie należą istotowo do jednej nauki – teologii w ścisłym sensie: „Quia si habitus non habet evidentiam ex objecto distingueretur secundum distinctionem obiecti, ergo cum fides sit huiusmodi habitus, ipsa distingueretur secundum distinctionem credibilium, et cum sint duodecim articuli credendi, essent duodecim fides. Aliqui etiam articuli sunt necessarii et alii contingentes, quae ambo non videntur respici ab aliqua scientia una

Wyznacznik jedności teologii stanowi zatem absolutna jedność Boga jako jej przedmiotu. Przedmiot ten zarazem, jako pierwszy (prymarny) w porządku istotowym, musi wirtualnie zawierać wszystko to, co w ramach teologii o Bogu może być poznane. Zdolność poznania takiego przedmiotu wykazuje jedynie proporcjonalny do niego podmiot – intelekt Boga. Wszystkie te warunki muszą zostać spełnione, aby zdaniem Szkota, o teologii w sensie nauki mówić. Szkot wyznacza więc możliwość teologii, ukazując warunki konieczne, które musi ona spełniać, i tym samym teologię w sensie ścisłym uznaje on za naukę o samej istocie Boga, naukę jedną, absolutnie prymarną i dostępną wyłącznie doskonałemu intelektowi samego Boga. Jest więc teologią samą w sobie, czystą i wypowiadającą wszystko to, co o istocie Boga wiedzieć można. Teologia taka pozostaje zamknięta dla intelektu ludzkiego, ponieważ nie jest on proporcjonalny do jej przedmiotu, to znaczy do Boga ujętego w pełni istoty. Zarazem jednak ludzki intelekt w jakiś sposób Boga

essentialiter". Rep. 1A, prol., q-lae, 215. Por.: „[...] habitus non habens evidentiam ex objecto non distinguitur ab illo. Sed iste habitus est huiusmodi, quia habet evidentiam ex fide". Rep. 1B, prol., q-lae, 215; „Habitus non habens evidentiam ex objecto non distinguitur ex distinctione obiecti. Sed habitus theologiae, quocumque modo ponatur, non habet evidentiam ex objecto. Ergo non distinguitur penes distinctionem speculabilium et practicum, licet de his tractet. [...] Quia si sic esset, tunc essent plures habitus fidei, quia de aeternis [...] et de temporalibus [...]. Sed hoc est falsum, quia unico habitu fidei, eo quo innititur divinae auctoritati, credo omnia sive aeterna sive non, ergo etc.". Rep. 1C, prol., q-lae, 215. Pogląd Szkota dotyczący praktycznego wymiaru teologii jedynie zasygnalizowany w tym miejscu *Prologu z Reportatio* budzi wiele kontrowersji i wywołuje dyskusję. W świetle przedstawionej argumentacji może się wydawać, że Szkot odrzuca praktyczny charakter teologii, gdyż podział na część spekulatywną i część praktyczną wyklucza jedność przedmiotu danej nauki, co w przypadku teologii jest nie do przyjęcia. W prologach z *Ordinatio* i *Lectura* Szkot bez wątpliwości opowiada się za praktycznym charakterem teologii (istnieje na ten temat obszerna bibliografia, na uwagę zasługuje synteza tej problematyki ukazana w przywołanej książce M. Olszewskiego: *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii...*). Część badaczy na tej podstawie wysuwa pogląd o ewolucji myśli Szkota w kierunku odrzucenia praktyczności teologii, co byłoby ważnym argumentem w dyskusji na temat wartości tekstu *Reportatio*. Tym samym można by uznać *Reportatio*, przynajmniej w wersji 1A, za najdojrzalszy wykład myśli Szkota. Pogląd taki może więc posłużyć za kolejny argument dowartościowujący *Reportatio*. Niemniej K. Rodler, edytor prologów, zaleca dużą ostrożność w formułowaniu takiego wniosku. Z treści *quaestiunculae* – a warto zaznaczyć, że poza tym fragmentem w *Prologu* Szkot kwestii praktyczności teologii w przeciwieństwie do prologów pozostałych komentarzy do *Sentencji* nie podejmuje – trudno ostatecznie wyprowadzić jakiś jednoznaczny wniosek z prostego powodu, tekst po prostu jest bardzo krótki i syntetyczny. M. Olszewski (*O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii...*, s. 213) zwraca uwagę, że w prologach podjęcie problemu praktyczności czy teoretyczności teologii ma dla Szkota znaczenie wyłącznie w kontekście zagadnienia jej jedności i w taki sposób chyba ten wątek trzeba tu rozumieć. Wydaje się, że rozsądny pogląd w tej materii głosi Rodler, który z jednej strony widzi przesłanki badania problemu, czy Szkot zmienił w *Reportatio* swój pogląd na temat praktyczności teologii, z drugiej strony uważa, że mimo wszystko za mało jest przesłanek w *Prologu* (*quaestiunculae*), by jednoznacznie o zmianie stanowiska mówić. Kieruje się przy tym ostrożną opinią V. Richtera. Zob. omówienie tego zagadnienia wraz z literaturą przedmiotu w rozdziale pt. *Theologie als praktische Wissenschaft in der Reportatio »examinata«*. K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 124*–126*. Znamienne jest ostatnie zdanie z tego rozdziału: „Ich jedenfalls schließe mich in bezug auf Scotus' Position zum praktischen Charakter der Theologie der Auffassung von V. Richter an: »Hat Scotus in Paris seine Meinung geändert? Ich möchte dies Scotus nicht unterstellen«".

poznaje. W związku z tym Szkot musi podjąć i rozwiązać zagadnienie dostępności wiedzy o Bogu dla człowieka oraz pokazać wartość takiej wiedzy; innymi słowy, musi odpowiedzieć na pytanie, jakiego typu teologia jest dostępna intelektowi człowieka w jego życiu doczesnym.

Po pierwsze, trzeba wykazać autonomię teologii względem innych nauk, szczególnie wiedzy filozoficznej. Tak więc teologię różni od innych nauk jej formalny przedmiot. Przedmiot ten, czyli Bóg, ujmowany jest w ramach teologii jako jednostkowy (szczegółowy – *singulare*), podczas gdy w innych naukach przedmiot charakteryzuje się ogólnością. W tym znaczeniu można odróżnić teologię od każdej innej nauki i teologia tak rozumiana nie utożsamia się z wiedzą metafizyczną (filozoficzną)¹⁶.

Ze statusu teologii wynika, że jest ona nauką wcześniejszą od wszystkich pozostałych nauk. Taki charakter teologii ma swe źródło w tym, że jej przedmiot, to znaczy Bóg, spełnia dwa postawione przez Arystotelesa warunki. Po pierwsze, jest najszlachetniejszy jako przedmiot, po drugie zaś, przysługuje Mu poznanie najpewniejsze spośród wszystkich poznawanych przedmiotów¹⁷. Wiedza, która ma u swych podstaw taki przedmiot, jest najpewniejsza i absolutnie niezależna w poznaniu od czegoś innego. Tym samym, jeśli teologii przysługuje coś takiego, to musi ona być nauką wcześniejszą od pozostałych nauk¹⁸.

Teologia rozumiana w sensie ścisłym nie może być także podporządkowana żadnej nauce. Wynika to zasadniczo z wykazanego pierwszeństwa względem innych nauk. Nauka podporządkowana jakiejś innej nauce właśnie z niej

¹⁶ „Ulterius si quaeratur an theologia sit distincta a scientiis philosophicis, patet quod sic, quia habet aliud subiectum formale, quia subiectum eius est singulare, subiectum vero aliarum scientiarum est aliquod universale. [...] Quia si physica est de mobili, haec non est illa, quia Deus non est mutabilis. Si geometria est de quanto, Deus non est sic quantus. Nec est metaphysica, ut prius probatum est, ergo nulla scientia philosophicarum”. Rep. 1A, prol., q-lae, 217. Por.: „Subiectum in physica est corpus mobile vel ens mobile. Deus autem non est mutabilis. Subiectum in mathematica est quantitas, Deus non est quantus nisi virtualiter. Similiter, Deus non est subiectum in metaphysica [...]. Nec potest alia scientia esse de Deo quam ista, quia tantum una potest esse de ipso”. Add. M., prol., q-lae, 217; „Quaeritur utrum haec scientia distinguatur a philosophica. Quod sic. Quia quaelibet scientia alia est de universali, haec vero est de essentia quae est de se”. Rep. 1B, prol., q-lae, 217; „[...] utrum theologia sit distincta ab aliis scientiis philosophicis. Dicendum quod sic. Primo, quia scientiae philosophicae et naturaliter acquisitae non habent unum subiectum nisi unitate communitatis et universalitatis, sed haec habet unum unitate realitatis et exsistentiae realis [...] Secundo patet idem ex inductione. Nam scientia naturalis est de mobili, ista non; mathematica de quanto, ista non; et sic de aliis”. Rep. 1C, prol., q-lae, 217. Zob. E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 199.

¹⁷ Zob. Arystoteles: *O duszy* I, 1, 402a 1–4. Przeł. P. Siwek. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 3. Warszawa 1992. W tekście *Prologu* nieścisłość, gdyż podany jest odnośnik do *Analitik wtórych* (księga I). Edytor podaje jednak tekst *O duszy*. W księdze I *Analitik wtórych* nie sposób doszukać się podanych warunków.

¹⁸ „Si quaeratur an sit prior aliis scientiis, patet quod sic. Quia cum sit duplex prioritas in scientiis 1. Posteriorum, scilicet nobilitatis subiecti et certitudinis notitiae, et haec utroque modo sit certissima, tum quia subiectum eius est nobilissimum sub ratione nobilissima scilicet deitatis, et principia certissima quae includuntur in subiecto certissimo quia simplicissimo”. Rep. 1A, prol., q-lae, 218.

czerpie swe podstawy, co w oczywisty sposób kształtuje relację zależności jednej nauki od drugiej: nauka zależna jest podporządkowana nauce nadrzędnej, ponieważ czerpie swe zasady z niej, jako nauki wyższej. W tym sensie podkreśla Szkot, że nauka niższa dochodzi do wiedzy, posługując się dowodzeniem (rozumowaniem) typu *quia*, czyli podążając od skutku do przyczyny. Najczęściej dokonuje się to na podstawie doświadczenia lub za pomocą redukcji zasad wyprowadzonych w nauce wyższego rzędu. Nauka podporządkowana wykazuje zatem wiele słabości: nie jest nauką absolutnie samodzielną i nie poznaje w sposób absolutny, posługuje się bowiem słabszym typem dowodzenia, które wychodzi od skutku i cofa się do przyczyny. W konsekwencji nauka podporządkowana nie ma także w pełnym wymiarze pierwszego przedmiotu, ponieważ jej zasady wyprowadzone są z innej nauki i pierwszy przedmiot nauki podporządkowanej nie może wirtualnie zawierać wszystkiego, co w jej ramach może być poznane¹⁹.

Teologia w sensie ścisłym, mająca za swój przedmiot Boga jako Boga, nie czerpie własnych zasad z żadnej innej nauki, bo żadna inna nauka nie ujmuje Boga w doskonalszy i wyższy sposób. Zatem zasady swe teologia czerpie z siebie samej. Poza tym jest ona nauką posługującą się dowodzeniem typu *propter quid*, gdyż w pełni i absolutnie ujmuje Boga w Jego istocie, ma więc charakter wiedzy podążającej od przyczyny do skutku. Dodatkowo – Bóg jako Bóg, będąc przedmiotem teologii, wirtualnie zawiera wszystko, co w jej ramach może zostać poznane, a to sprawia, że spełnia wszelkie warunki bycia jej pierwszym przedmiotem. Wszystkie przytoczone argumenty przemawiają za tym, że teologia rozumiana w sensie ścisłym, czyli jako nauka ujmująca w pełni Bożą istotę, nie jest podporządkowana żadnej innej nauce, każdą bowiem przewyższa pod względem przedmiotu i doskonałości²⁰.

¹⁹ „Si quaeratur an sit subalternata alicui alteri scientiae, dico quod non, quia scientia subalternata accipit sua principia ut sibi evidentia »propter quid«, a scientia superiori scilicet subalternante, nec cognoscit ea nisi »quia sunt« ut per experientiam aut reducuntur in principia superioris scientiae”. Rep. 1A, prol., q-lae, 219. Por.: „Utrum subalternetur alicui scientiae. Quod non. Quia subalternata habet principia sua nota »quia« tantum, et cognoscuntur »propter quid« in superiori. Sed nulla est superior ista”. Rep. 1B, prol., q-lae, 219; „Sed utrum subalternetur alicui naturalium. Dicendum quod non. Quod patet, quia ipsa est universalissima et de primo ente sub eius prima ratione quia sub ratione deitatis. Sed talis non est subalternata [...], subalternata accipit sua principia, quorum scientia subalternans dicit »propter quid«. Sed nulla scientia dicit »propter quid« principiorum huius scientiae”. Rep. 1C, prol., q-lae, 219. Zob. analizę, którą przedstawia H.A. Krop: *De status...*, s. 61–64.

²⁰ „Hoc non contingit in hac scientia, quia nullum aliud subiectum potest virtualiter includere hoc subiectum, sed potius e converso”. Rep. 1A, prol., q-lae, 219. Bóg jako przedmiot teologii nie jest wirtualnie zamknięty w żadnym innym przedmiocie, lecz sam wirtualnie zawiera wszystkie przedmioty poznania. Znaczy to tyle, że przez pryzmat innych przedmiotów nie można w pełni poznać Boga, odwrotnie jest to możliwe.

Dwa typy teologii

Szkot przedstawiony problem łączy z wyróżnieniem teologii samej w sobie i teologii dostępnej ludzkiemu intelektowi. Człowiek bowiem w obecnym stanie bytowania ziemskiego osiąga pewną wiedzę o Bogu, ale nie jest to wiedza w pełni o istocie Boga, gdyż do tego intelekt ludzki nie jest zdolny (brak proporcjonalności między podmiotem a przedmiotem poznania). Takie stwierdzenie nie deprecjonuje jednak ludzkiej wiedzy o Bogu. Człowiek w obecnym stanie bytowania ujmuje Boga, za wykładnię przyjmując Objawienie (dar wiary). Taka wiedza o Bogu jest teologią, spełnia przy tym warunki naukowości, a ponadto przynosi korzyści, ponieważ przyczynia się do zbawienia. Ma zatem pewną wartość, jest teologią dla nas (*theologia pro nobis*). A jaka jest jej wartość? Szkot uważa, że duża, gdyż jest nauką, dzięki której można poznać wszystko to, co z ludzkiej perspektywy w obecnym, niedoskonałym stanie ziemskiego bytowania o Bogu wiedzieć można. Wywodząc swą wiedzę z Objawienia, to znaczy z treści danych aktem wiary, może te treści poznawać oraz wyjaśniać. Wiedza ta, posługując się naturalnym intelektem człowieka *pro statu isto*, opiera się na poznaniu Boga ujętego z perspektywy bytowej i w tym sensie ludzka teologia może zostać odniesiona do poznania metafizycznego. To zaś specyficznie kształtuje relację między teologią ludzką a metafizyką (filozofią). Filozofia i teologia są naukami autonomicznymi, zatem jedna nie zależy od drugiej. Teologia ludzka korzysta z filozofii w celu systematycznego rozwijania swych zasad, które przyjęte są mocą aktu wiary. Pomimo że pierwszym przedmiotem teologii dla nas jest byt nieskończony, a pojęcie to pochodzi z metafizyki (filozofii), to jednak pozostaje ono puste i dopiero w ramach teologii zostaje wypełnione treścią pochodzącą z Objawienia. Metafizyka w tym sensie musi ludzkiej teologii dostarczyć przedmiotu – pojęcia bytu, następnie rozciąganego na Pierwszą Przyczynę – Boga określanego jako byt, któremu należy przyznać atrybut nieskończoności. Bóg w rozumieniu teologii dla nas jest więc bytem nieskończonym i takie Jego pojęcie teologia czerpie z metafizyki²¹. Byt ujęty przez pryzmat właściwości (*ens per accidens*) istoty Boga nie wyraża w pełni, daje jedynie możliwość poznania Go do pewnego stopnia, wyraża zatem zdolność ludzkiego intelektu *pro statu isto* człowieka do Jego poznania. Teologia ludzka pozwala poznać Boga w niepełnym aspekcie boskości. Teologia w sobie nie jest dostępna ludzkiemu intelektowi, nie czerpie nicze-

²¹ „Si subiectum est sub subiecto, et scientia sub scientia. Sed Deus continetur sub ente de quo ut subiecto est metaphysica. Ergo haec scientia est sub metaphysica”. Rep. 1A, prol., q-lae, 220. Por. E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 195–197.

go z metafizyki i przewyższa wszystkie nauki, jest nauką najwyższą i najdoskonalszą²².

Szkot nie chce jednak przez to powiedzieć, że teologia podporządkowuje sobie wszystkie inne nauki. Jest od nich tylko wcześniejsza (*prior*), z czego nie wynika, że je sobie podporządkowuje. Szkot wyraża przekonanie, że każda nauka, jeśli spełnia formalne warunki bycia nauką, zyskuje autonomię – niezależność od nauk pozostałych²³. Ten ważny pogląd pokazuje charakter myśli Szkota, która tchnie już duchem nowych czasów. Jako teolog, broni autonomii teologii, szuka jej ściśle naukowych podstaw, pyta o zakres jej możliwości poznawczych, zasadniczo wynikający z charakteru jej przedmiotu – Boga ujętego w pełni boskości. Ale taka teologia, to znaczy mająca wyłączność poznania Boga – bo żadna inna nauka nie ma Boga za swój przedmiot, nawet metafizyka – będąc wcześniejszą od pozostałych nauk, nie jest wiedzą, której inne nauki są podporządkowane. Każda bowiem ze względu na przedmiot i metody poznawcze zachowuje autonomię i niezależność, choć między naukami panuje porządek hierarchiczny. Przeprowadza więc Szkot proces odseparowania teologii od innych nauk, dlatego można zaryzykować twierdzenie, że tym samym przygotowuje grunt pod wystąpienie Wilhelma Ockhama i zwolenników oddzielenia teologii od filozofii.

Głównym dyskutantem w tej materii jest dla Szkota Henryk z Gandawy²⁴. Gandawczyk uznawał teologię za wiedzę najwyższą, gdyż wszystkie pozostałe czerpią z niej swe zasady, i z tej racji wysuwał wniosek, że teologia podporządkowuje sobie wszystkie nauki²⁵. Szkot nie zgadza się z takim wnioskiem. Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami wykazuje, że autonomię każdej nauce zapewnia jeden, wirtualnie zawierający w sobie wszystko, co w ramach danej nauki może być poznane, przedmiot oraz właściwe zasady (pryncypia) danej nauki. Teologia nie może więc podporządkowywać sobie

²² „[...] subalternatio non attenditur secundum superius et inferius vel secundum universale et minus universale, quia scientia subalternata est de ente per accidens ut de linea visuali est perspectiva, non autem de eo quod per se et essentialiter continetur sub superiori, scilicet linea; [...] Sed ens per accidens, licet sit notum per sensum et similiter principia eius, tamen non possunt sciri »propter quid« nisi per rationem utriusque partis vel alterius quae pertinent ad scientiam superiorem, sicut principia lineae visualis non possunt sciri »propter quid«, nisi per rationem lineae et visualitatis”. Rep. 1A, prol., q-lae, 220. Por.: „Nec valet »subiectum est sub ente, ergo scientia sub scientia«, quia omnis scientia subalternata est de ente per accidens. Quia quamdiu proceditur ex conceptu per se, licet principia sint nota ex sensu et »quia«, possunt tamen ex se esse nota”. Rep. 1B, prol., q-lae, 220.

²³ „Si quaeratur an haec scientia subalternet sibi alias scientias, dico quo non, nam aliae scientiae resolvunt suas conclusiones in sua principia immediate quae primo sunt vera de eis, etsi nihil aliud esset”. Rep. 1A, prol., q-lae, 221.

²⁴ W tekście Szkot przywołuje go jako *unus doctor* (w wersjach 1A i 1C) lub *quidam doctor* (tylko w wersji 1B).

²⁵ Zob. Henricus Gandavensis: *Summa quaestionum ordinarium*, a. 7, q. 4, corp. Ed. Paris 1520 (reprint – St. Bonaventure 1953), 1: 52 E–F. Podaję za przypisem do tekstu krytycznego *Prologu* w wersji 1A: K. Rödler: *Die Prologe...*, s. 70, przypis 115. W pozostałych wersjach tak samo.

wszystkich nauk, ponieważ mają one własne, niezależne od poznania teologicznego przedmioty, posługują się własnymi procedurami poznawczymi i dochodzą do wniosków niezależnych od poznania teologicznego, opartych na rozumowaniu i dowodzeniu. W celu lepszego zobrazowania swego stanowiska posługuje się Szkot przykładem: czym jest trójkąt, wynika z jego istoty, toteż z poznania owej istoty można wyprowadzić twierdzenie, że każdy trójkąt, aby był trójkątem, musi mieć trzy boki. Do wniosku o trójboczności trójkąta dochodzi się na drodze rozumowania. Wynika ona z natury trójkąta i w tym sensie pozostaje niezależna od odniesienia trójkąta do czegokolwiek innego. Szkot podkreśla, że w takim znaczeniu każda nauka zachowuje niezależność i na przykład wiedza o Bogu w żaden sposób nie zmienia tu wniosku o trójboczności trójkąta.

Szkot formułuje więc ważne twierdzenie, ponieważ podkreśla, że pomimo iż wszystkie przedmioty wszelkich nauk są związane z Bogiem jako Stwórcą, to znaczy w sensie istnienia (w sensie bytowym) pozostają w pełni zależne od Boga jako przyczyny ich zaistnienia, to jednak jako takie – według istoty – wszystkie są niezależne od Boga pod względem poznawania treści ich istoty. Dlatego teologia nie jest nauką podporządkowującą sobie pozostałe nauki – te bowiem mają autonomiczne istotowo przedmioty i z samej natury owych przedmiotów wypływa możliwość wysnucia – na podstawie naukowych metod dowodzenia – prawdziwych wniosków, jak w przykładzie z trójbocznością trójkąta²⁶. Szkot chce przez to powiedzieć, że przedmioty nauki

²⁶ „Unus autem doctor dicit quod sic; quod non credo esse verum, quia illae scientiae non resolvunt conclusiones suas in alia principia priora quae, si tantum essent, omnibus aliis circumscriptis nihil minus sufficerent ad veritates conclusionum omnium eliciendas. Sed circumscriptis omnibus aliis conclusiones omnium aliarum scientiarum resolvuntur in sua principia et ulterius in rationem subiecti; ut si – per impossibile – Deus non esset et quod triangulus esset, adhuc habere tres resolveretur in naturam trianguli. Unde licet huiusmodi subiecta secundum esse eorum sint a Deo, non tamen per rationem Dei includunt virtualiter suas passiones, et ideo theologia non dicit »propter quid« respectu aliarum”. Rep. 1A, prol., q-lae, 221. Por. E. Gilson: *Jean Duns Scot...*, s. 185, przypis 2. W Add. M. nie ma wzmianki o *unus doctor*. Zob.: „Illa scientia non resolvit suas conclusiones in principia priora illis quae, si tantum essent, adhuc sufficerent ad veritatem conclusionum eliciendarum. Nunc in scientiis quibusdam ita est quod si tantum principia earum essent, adhuc conclusiones resolverentur in illa; ut si poneretur – per impossibile – quod Deus non esset et quod triangulus esset, adhuc habere tres resolveretur in naturam trianguli. Unde licet huiusmodi subiecta secundum esse eorum sint a Deo, non tamen per rationem Dei includunt virtualiter suas passiones. Et ideo theologia non dicit »propter quid« respectu aliarum”. Add. M., prol., q-lae, 221. Z kolei w wersji 1B czytamy: „An haec scientia sit subalternans alias. Dicit quidam doctor quod sic. Contra. Non dicit »propter quid« respectu aliarum. Quia esto – per impossibile vel impossibile – quod principia aliarum scientiarum non essent a Deo, adhuc possent esse nota notis terminis. Quia hoc principium »omne totum est maius sua parte« posset esse notum notis terminis, esto quod non esset a primo, et »triangulus habet tres«, etiam »de quolibet esse vel non esse«. Rep. 1B, prol., q-lae, 221. W wersji 1C czytamy: „Dicit unus doctor quod sic [...] quia scientia subalternans dicit »propter quid« principiorum scientiae subalternatae. [...] quaelibet scientia resolvit sua principia in per se rationem subiecti. Sed posito – per impossibile vel impossibile – quod triangulus non sit a Deo, nihilominus de ratione sua haberet hoc quod est »habere tres angulos aequales duobus rec-

wirtualnie zawierają wszelkie własności poznawane w ramach danych nauk nie z racji poznania istoty Boga, lecz same z siebie. Tym samym teologia nie stwierdza, czym jest (*propter quid*) przedmiot danej nauki. Jeśli coś w ogóle teologia mówi o wszystkich bytach stworzonych z tej racji, że jest o Bogu jako Bogu, czyli o Najwyższej Istocie, to tylko w sensie wskazania przyczyny zaistnienia owych bytów, ponieważ żaden byt nie ma w sobie racji własnego istnienia. Byty jednak domagają się takiej racji istnienia, zatem skoro nie tkwi ona w nich, musi dochodzić do nich z zewnątrz, od przyczyny ich zaistnienia, od Stwórcy, którym jest Bóg. Tak ujęty Bóg to przyczyna w trojakim znaczeniu: przyczyna sprawcza, przyczyna formalna oraz przyczyna celowa. W tym znaczeniu każdy byt odnosi się do Boga pod względem doskonałości: własną doskonałość czerpie z absolutnej Jego doskonałości. Każdy byt zatem jest dzięki temu rozumiany jako uprzyczynowany, stworzony (skutkowy), jako egzemplarz ukształtowany zgodnie ze wzorcem oraz jako byt skończony podążający do celu²⁷.

tis«, et sic in cognitione sua non habet quod sit a Deo. Quare et scientia quae est de Deo non habet »propter quid« dicere de eis». Rep. 1C, prol., q-lae, 221.

²⁷ „Si autem quaeratur utrum teologia sit de omnibus, dico quod sic quantum ad aliquas relationes reales quas habent omnia ad Deum et e converso Deus ad omnia secundum relationem rationis, ut sunt relationes eminentiae et excedentiae secundum triplicem rationem causae efficientis, formalis et finalis, quae fundantur in Deo secundum rationem, ut terminat relations excessus ex parte causae, effectus scilicet, exemplati et finiti”. Rep. 1A, prol., q-lae, 222. Por.: „Utrum haec scientia sit de omnibus. Dicitur quod sic quantum ad duplicem relationem, videlicet creaturae ad Deum et contra”. Rep. 1B, prol., q-lae, 222; „Est enim de omnibus creaturis quantum ad aliquas relationes quas habent ad Deum (puta quod sunt ab ipso, quod deficiunt ab eius unitate et entitate quia sunt per participationem), et etiam de quibusdam relationibus quae in Deo sunt (quas habet ad creaturas, licet istae sint solum secundum rationem), et etiam de Deo in se”. Rep. 1C, prol., q-lae, 222.

Zakończenie

Prolog z *Reportatio Parisiensis* przedstawia dojrzałą i prawdopodobnie ostateczną koncepcję teologii Jana Dunska Szkota. Koncepcja ta mieści się w XIII-wiecznej tradycji scholastycznej, która podejmowała trud wprzęgnięcia chrześcijańskiej teologii opartej na Objawieniu (wierze) w teoretyczne struktury nauki-wiedzy, opracowane przez Arystotelesa i powszechnie przyjmowane jako wzorzec uprawiania nauki.

Szkot, prowadząc w *Prologu* rozważania nad statusem teologii, próbuje określić jej warunki, prowadzi zatem badania metateologiczne. Warunki teologii jako nauki są warunkami nauki podanymi przez Stagirytę i generalnie sprowadzają się do czterech zasad.

Zarazem pokazuje Szkot klasyczny konflikt, niemożliwy do uniknięcia w przypadku rozważań nad teologią. Jej specyfika polega bowiem na oparciu się na Objawieniu, to znaczy wzmocnieniu swych zasad treściami mającymi swe źródło w akcie wiary. Jest więc teologia poznaniem osiąganym na drodze ponadnaturalnej. Wyklucza się to jednak z poznaniem opartym wyłącznie na drodze naturalnej, a więc poznaniem wyznaczonym naturalnymi zdolnościami poznającego intelektu. Konflikt ten przybrał postać sporu między filozofami a teologami i był żywo dyskutowany w Paryżu podczas pobytu Szkota. Ostatecznie w *Prologu* z *Reportatio* nie ma osobnej kwestii poświęconej temu zagadnieniu, choć sam problem praktycznie przewija się przez całe rozważania. Warto wspomnieć, że w pozostałych dwóch prologach – z *Ordinatio* i *Lectura*, Szkot sporowi filozofów z teologami poświęcił całą pierwszą część tekstu. Pod tym względem rozważania z *Reportatio* prowadzone są inaczej. Ich autor bowiem na początku skupia się na przedstawieniu dwóch zagadnień podstawowych dla omawianego problemu, to znaczy wykazaniu, czy teologia jest w ogóle nauką w znaczeniu warunków, jakie wyznaczył nauce Arystoteles, oraz określeniu, co jest (musi być) pierwszym przedmiotem teologii, jeśli faktycznie spełnia ona warunki bycia nauką.

Pierwsza kwestia prowadzi Szkota w stronę ustalenia koniecznych warunków bycia nauką w ogóle i w tym sensie pozostaje on wierny perypatetyckiej tradycji. Odnosnie do zagadnienia dotyczącego pierwszego przedmiotu nauki Szkot także nie wychodzi poza schemat myślenia Arystotelesa, z tym że mocniej akcentuje czynny charakter poznającego podmiotu (a nie tylko receptywny – przynajmniej w początkowej fazie aktu poznania, jak czyni to na przykład Tomasz z Akwinu), czego wyrazem jest koncepcja *species intelligibilis* oraz akcentowanie podziału poznania na poznanie intuicyjne i poznanie abstrakcyjne. Może to sugerować zmianę tradycyjnego rozumienia procesu poznawczego opartego na Arystotelesowskim empiryzmie i realizmie poznawczym, z przesunięciem w stronę czegoś, co część badaczy określa mianem transcendentalizmu (mam na myśli głównie L. Honnefeldera, choć element ten podkreślają także C. Bérubé czy M. Chabada). W tym sensie transcendentalizm Szkota stałby się pomostem między realizmem Arystotelesa a późniejszym transcendentalizmem. Pewną intuicję takiego rozumowania da się w *Prologu* rozpoznać.

Ostrożnie można to wyczytać z drugiej badanej przez Szkota kwestii dotyczącej wyznaczenia pierwszego przedmiotu nauki w ogóle, a w konsekwencji – także teologii. Zasadniczo i koniecznie pierwszy przedmiot nauki musi spełniać dwa warunki. Po pierwsze, musi być poznany przez poznający podmiot w całej swej pełni, to znaczy w swej istocie; po drugie, pierwszy przedmiot musi spełniać warunek ontyczny: musi zawierać wszystko to, co w ramach danej nauki może być poznane. Jest to warunek wirtualnego zawierania w sobie całej treści danej nauki. Za pomocą obu tych warunków wyznacza Szkot strukturę pierwszego przedmiotu nauki, co w rezultacie prowadzi także do uznania jedności nauki, a więc w pewnym sensie konstytuuje jej podstawę. Nauka jest – według Szkota – nauką tylko wtedy, gdy ma jeden (w sensie prymarności) przedmiot i przedmiot ten poznawany w pełni swej istoty zawiera wirtualnie wszystko to, co jest możliwe do poznania w ramach danej nauki.

Determinuje to także specyfikę relacji poznawczej w ramach nauki, którą można określić jako paralelizm noematyczno-noetyczny (określenia tego używa L. Honnefelder). Aby można było wyznaczyć pierwszy przedmiot nauki, musi istnieć zdolny do jego poznania poznający podmiot, a więc między przedmiotem poznania i poznającym podmiotem musi zachodzić proporcja, która sprawia, że proces poznawczy prowadzi do zjednoczenia podmiotu z przedmiotem. Nauka jest więc uwarunkowana również w aspekcie podmiotowym – jest nią tylko wtedy, gdy oprócz pierwszego jej przedmiotu istnieje zdolny do jego poznania podmiot-intelekt.

Ustalenia te są wstępem do rozważań nad naukowością teologii. Pierwszym przedmiotem teologii musi być Bóg, ale rozumiany specyficznie, to znaczy Bóg w pełni swej istoty (*sub ratione deitatis*). Według Szkota ujęcie Boga jako pierwszego przedmiotu teologii stanowi warunek konieczny, aby

w ogóle problem teologii jako nauki podjąć. Zatem pierwszym przedmiotem teologii jest Bóg jako Bóg, czyli istota Boga, która wirtualnie zawiera w sobie wszystko to, co o Bogu może być poznane.

Taki punkt widzenia prowadzi Szkota do wniosku, że przedmiot, jakim jest Bóg jako Bóg, może poznać tylko proporcjonalny do Niego podmiot, a więc taki intelekt, który ma zdolność konieczną do poznania pełni Bożej istoty. Według Szkota, pytając o naukowość teologii, trzeba przyjąć, że istnieje teologia w sensie ścisłym, rozumiana jako nauka, której przedmiotem jest istota Boga, lecz by była ona możliwa – a jest możliwa, ponieważ z samego warunku istnienia jej przedmiotu nie wynika, by była niemożliwa – musi istnieć zdolny do poznania Boga intelekt. Intellektem takim jest tylko intelekt samego Boga, zatem wyłącznie Boży intelekt poznaje w pełni Bożą istotę. Szkot tak rozumianą teologię, która w sensie właściwym spełnia warunki bycia nauką, nazywa (za Wilhelmem z Ware) teologią w sobie (*theologia in se*). Jest ona nauką spełniającą wszystkie warunki naukowości: jej pierwszym przedmiotem jest istota Boga, która wirtualnie zawiera w sobie wszystko to, co o Bogu można wiedzieć (poznać); poza tym, podmiotem, który poznaje taką istotę, jest Boży intelekt mający wszelkie zdolności (możliwości) doskonałego poznania Boga (zachodzi tu zasada proporcjonalności). Szkot więc odpowiada pozytywnie na postawione pytanie, czy Bóg jest przedmiotem teologii: aby teologia była teologią (nauką), Bóg musi być jej pierwszym przedmiotem i dodatkowo musi wirtualnie zawierać wszelkie poznawane w jej ramach treści. Ponadto musi istnieć proporcjonalny dla takiego przedmiotu poznający podmiot, a więc doskonały intelekt, który ma możliwość pełnego poznania tak doskonałego przedmiotu.

Takie ustalenia prowadzą jednak Szkota do dalszych wniosków. Pytanie o teologię zawiera bowiem odniesienie do treści objawionej oraz odniesienie do ostatecznego celu teologii. Objawienie i cel teologii nie odnoszą się do Boga i Jego intelektu, lecz do człowieka *pro statu isto* oraz do zdolności poznawczych ludzkiego intelektu. Innymi słowy, w rozważaniach nad teologią uwzględnić trzeba koniecznie człowieka-pielgrzyma, jako podmiot poznający, i z tej perspektywy pytanie, czy Bóg jest przedmiotem teologii, nabiera nowego znaczenia, ponieważ zmienia się samo rozumienie teologii. Z perspektywy ludzkiej bowiem nie jest ona nauką, której przedmiot stanowi pełnia istoty Boga, gdyż poznaniu takiego przedmiotu nie sprostą na drodze naturalnej ludzki intelekt.

Rysuje się zatem nowa perspektywa, która w pełni wyraża sens przedstawionych na wstępie problemów i sporów wokół teologii. Ludzki intelekt w ziemskim stanie bytowania człowieka jest w naturalny sposób ograniczony. Nie jest on podmiotem poznającym proporcjonalnym do istoty Boga, a więc poznanie istoty Boga jest przed człowiekiem zamknięte. Teologia sama w sobie staje się dla człowieka nieosiągalna, i to zarówno w sposób naturalny, jak i ponadnaturalny. Dla człowieka jednak najważniejszym celem pozostaje zba-

wienie. Jest ono zarazem poznaniem Boga „twarzą w twarz” i kontemplowaniem Bożej istoty. W tym sensie teologia jako nauka o Bogu nabiera dla człowieka szczególnego znaczenia, ponieważ pozostaje jedną z dróg osiągnięcia zbawienia i życia wiecznego (Szkot przyjmuje także, że zbawienie można osiągnąć w inny sposób, zależy ono bowiem bezwzględnie i ostatecznie od wolnej woli Boga). Zasadne więc staje się pytanie o możliwość poznania Boga przez ograniczony intelekt ludzki, na które odpowiedź prowadzi ostatecznie do przyjęcia dwóch wniosków: po pierwsze, poza teologią w sobie musi istnieć jeszcze inna teologia, do której zdolny jest człowiek *pro statu isto* i która leży w granicach możliwości poznawczych ludzkiego intelektu; po drugie, zdolności poznawcze ludzkiego intelektu wyznaczają pierwszy przedmiot takiej teologii – inaczej mówiąc, jej przedmiotem jest Bóg ujęty w takich granicach, w jakich ograniczony ludzki intelekt jest zdolny ujmować prawdy objawione. Szkot nazywa taką naukę teologią dla nas lub teologią naszą (*theologia pro nobis, theologia nostra*). Teologia taka ma za swój przedmiot Boga, lecz nie w pełni istoty, ale Boga ujętego przez pryzmat przysługującego Mu atrybutu (własności). Przedstawiony zatem na początku spór filozofów z teologami dotyczy – zdaniem Szkota – teologii dla nas i wtedy faktycznie jawi się jako problem konieczności lub braku konieczności istnienia ponadnaturalnej wiedzy o Bogu.

Zarysowana tu kwestia mieści się w obszarze dyskusji nad teorią iluminacji, mającej swe korzenie w doktrynie św. Augustyna. Iluminacja, czyli oświecenie ludzkiego intelektu przez Boga, wydawała się według św. Augustyna koniecznym warunkiem osiągnięcia jakiejkolwiek wiedzy, dlatego teoria ta zakładała, że źródło wiedzy i poznania w sensie zasad (pryncypiów) ma charakter ponadnaturalny i w tym znaczeniu wskazuje ograniczenia ludzkiego intelektu. Szkot do teorii iluminacji podchodzi z ostrożnością, co nie oznacza jednak, że w pełni iluminację odrzuca. Przede wszystkim wiedzę ponadnaturalną i chrześcijańskie Objawienie (dar wiary) stara się wyraźnie odróżnić od wiedzy zdobytej na drodze naturalnej. Wychodzi przy tym z założenia, że ludzki intelekt, mimo że z natury swej ograniczony, nie utracił wystarczających do poznania Boga zdolności i do tego nie jest mu potrzebne żadne ponadnaturalne oświecenie. Teologia nasza spełnia – wedle Szkota – warunki bycia nauką i wyznaczona jest zakresem możliwości poznawczych ludzkiego intelektu w obszarze treści dotyczących Boga przyjętych na drodze Objawienia.

Takie ujęcie Boga (czy to jako konieczny warunek zbawienia, czy jako najwyższe Dobro, lub też nieskończony Byt) sprawia jednak, że teologia ludzka nie jest najwyższą dla człowieka nauką, ponieważ jej przedmiot nie jest dla ludzkiego intelektu w ziemskim stanie bytowania człowieka pierwszym adekwatnym przedmiotem. Takim pierwszym adekwatnym przedmiotem intelektu pozostaje pojęcie bytu, a więc to byt ujęty jako taki, czyli byt jako byt (*ens inquantum ens*), spełnia warunki właściwego pierwszego

przedmiotu, a co za tym idzie – nauka o bycie, metafizyka jest najwyższą nauką, którą człowiek *pro statu isto* w sposób naturalny może osiągnąć. Wprowadza to wyraźnie rozgraniczenie między teologią objawioną, w której rozum analizuje treść Objawienia, a metafizyką, która analizuje pojęcie bytu jako bytu i tym samym daje teologii objawionej pojęcia, które ta ostatnia wypełnia treścią. Kiedy więc pyta Szkot, czy w obecnym ziemskim stanie bytowania ludzki intelekt potrafi poznać Boga, odpowiedź brzmi pozytywnie, gdyż metafizyka przekazuje teologii najwyższe pojęcie, jakie można Bogu przypisać, to znaczy dzięki metafizyce teologia może poznać Boga jako byt, któremu przysługuje absolutnie doskonała właściwość bycia nieskończonym. Bóg w ramach teologii dla nas jawi się jako Byt nieskończony i w takim rozumieniu stanowi pierwszy przedmiot tej teologii. Wprowadza to zarazem cezurę między dwoma obszarami: sferą „naturalną” i sferą „ponadnaturalną”. Szkot postuluje więc oddzielenie wiary od rozumu. Ludzki rozum porusza się wyłącznie w sferze naturalnej i tam w pełni realizuje swe zdolności, poza tym istnieje sfera wiary i Objawienia, która wykracza poza kompetencje ludzkiego intelektu. Jednak pomimo tego oddzielenia Szkot nie wprowadza całkowitego rozdzielenia wiary i rozumu. Wprost przeciwnie, w pełni stara się zrealizować Anzelmowy postulat *fides quaerens intellectum*, wiary poszukującej zrozumienia. Uważa bowiem, że treści wiary mogą podlegać racjonalnej analizie i tak faktycznie się dzieje w ramach teologii dostępnej człowiekowi. Intelekt bez wnikania w problem źródeł treści przyjmowanych aktem wiary (przez Objawienie) może owe treści rozważać – tak jest na przykład w przypadku trójjedności Boga lub ustanowienia Osób Boskich w ramach Trójcy Świętej. Podobnie rozpatruje Boga jako najwyższe Dobro lub ostateczny cel wszelkiego ludzkiego działania, co powoduje, że teologia dla nas staje się nauką praktyczną, która ma za zadanie doprowadzenie człowieka do zbawienia. Teologia dla nas nabiera dzięki temu właściwego znaczenia, jest ona bowiem nauką o Bogu dostępną człowiekowi *pro statu isto*, służącą osiągnięciu przezeń życia wiecznego. Szkot nie wykracza więc poza realizm poznawczy, ponieważ dla człowieka wszelkie poznanie rozpoczyna się od poznania zmysłowego, czyli od poznania stworzeń jawiących się jako byty skutkowe i w swoim istnieniu zależne. Dzięki takiemu poznaniu, mającemu charakter poznania intuicyjnego, intelekt może podążać ku przyczynie bytów skutkowych i tym samym wskazać pierwszą przyczynę, którą w kontekście Objawienia jest Bóg. A więc w ramach naturalnego poznania tego, co istnieje, może człowiek zdobyć pewną wiedzę o Bogu, wychodząc od tego, co skutkowe i jednostkowe, i poznawane za pomocą zmysłów, następnie przechodząc za pomocą poznania abstrakcyjnego do ostatecznej i najogólniejszej przyczyny, którą jest Bóg.

Szkot broni autonomiczności i samodzielności ludzkiego intelektu, który mimo że jest ograniczony i w swym poznaniu niedoskonały, to jednak w strukturze własnych zdolności poznawczych poznaje w sposób doskonały

to, co poznaje. Zdaniem Szkota, pozostaje to dostatecznym warunkiem, aby usankcjonować teologię możliwą dla człowieka w doczesnym życiu, w której ramach może on poznać prawdy objawione o Bogu w takim zakresie, w jakim jest z natury do tego zdolny.

Próbując więc ostatecznie podsumować Szkotowe rozważania prowadzone w *Prologu z Reportatio Parisiensis*, trzeba podkreślić, że formułuje on ciekawą i oryginalną koncepcję teologii, którą ze względu na sposób rozumienia jej przedmiotu należy rozdzielić na teologię w sobie i teologię objawioną, możliwą dla człowieka. Z ogólnego postulatu nauki zaczerpnął Szkot ideę jej pierwszego przedmiotu: nauka musi mieć jeden przedmiot, który w jej ramach musi być ujęty w pełni swej istoty. Poza tym taki przedmiot nauki, jako pierwszy przedmiot, wirtualnie zawiera w sobie wszystko to, co w danej nauce może zostać poznane. W przypadku teologii jej pierwszym przedmiotem musi więc być Bóg ujęty *sub ratione deitatis*, co sprawia, że istnieje zdolny do poznania istoty Boga podmiot poznający – proporcjonalny do Bożej istoty Boży intelekt. Taka teologia jest we właściwym (w ścisłym) znaczeniu nauką i musi faktycznie istnieć, co wywiedzione jest z jej możliwości, to znaczy z formalnego braku przeciwwskazania do jej istnienia. To teologia w sobie, nauka doskonała i najwyższa w hierarchii nauk. Pozostaje ona zamknięta przed człowiekiem i jego intelektem. Oprócz takiej teologii istnieje jeszcze inna teologia, tym razem mieszcząca się w granicach zdolności poznawczych ludzkiego intelektu, której przedmiotem jest Bóg, ale nie *sub ratione deitatis*, lecz ujęty w jakimś przypadającym Mu aspekcie. Teologia taka nie jest najwyższą w gronie nauk, ponieważ określenie swego pierwszego przedmiotu czerpie z innej nauki, w której człowiek poznaje absolutnie graniczny dla swych zdolności poznawczych *pro statu isto* przedmiot, to znaczy byt rozumiany jako byt. Nauką tą jest metafizyka. Teologia możliwa dla człowieka rozpatruje Boga przez pryzmat przysługujących Mu właściwości, których treść czerpie człowiek z Objawienia. Teologia dla nas, będąc zatem nauką poznającą Boga, realizuje przy tym cel praktyczny – umożliwia podążanie ku zbawieniu.

Te dwa typy teologii w zasadzie pozostają względem siebie rozdzielone, a nie sobie podporządkowane (to znaczy teologia dla nas nie jest podporządkowana teologii w sobie), ponieważ dzieli je przepaść zarówno ontyczna (Bóg jako sam w sobie i Bóg ujęty przez pryzmat przysługujących Mu właściwości), jak i epistemologiczna (w teologii w sobie doskonały Boży intelekt w pełni poznaje Bożą istotę, w teologii dla nas ograniczony ludzki intelekt niezdolny jest do poznania istoty Boga). Teologia w sobie pozostaje ideałem doskonałej wiedzy-nauki zarówno ze względu na doskonały przedmiot, jak i doskonały podmiot.

Bibliografia

Teksty źródłowe *Reportatio* Jana Duns Szkota

Additiones Magnae in primum librum Sententiarum ex Reportatione 1A Ioannis Duns Scoti a Guillelmo de Alnwick excerptae, prologus. In: K. Rodler: *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition.* Innsbruck 2005, s. 159–232.

Ioannis Duns Scoti Reportatio Parisiensis, Reportatio 1A, prologus. In: K. Rodler: *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition.* Innsbruck 2005, s. 1–71.

Ioannis Duns Scoti Reportatio Parisiensis, Reportatio 1B, prologus. In: K. Rodler: *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition.* Innsbruck 2005, s. 73–99.

Ioannis Duns Scoti Reportatio Parisiensis, Reportatio 1C, prologus. In: K. Rodler: *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition.* Innsbruck 2005, s. 101–157.

John Duns Scotus: The Examined Report of the Paris Lecture. Reportatio 1-A. Latin Text and English Translation. Eds. A.B. Wolter and O.V. Bychkov. New York 2004.

Inne teksty źródłowe Szkota cytowane bądź przywołane

Ioannes Duns Scotus: Opera Omnia. Vol. 1: *Opera philosophica.* Ed. minor a cura di G. Lauriola. Alberobello 1998.

Ioannes Duns Scotus: Opera Omnia. Vol. 2/1: *Opera theologica.* Ed. minor a cura di G. Lauriola. Alberobello 1999.

- Ioannes Duns Scotus: *Opera Omnia*. Vol. 2/2: *Opera theologica*. Ed. minor a cura di G. Lauriola. Alberobello 1999.
- Ioannes Duns Scotus: *Opera Omnia*. Vol. 3/1: *Opera theologica*. Ed. minor a cura di G. Lauriola. Alberobello 2000.
- Ioannes Duns Scotus: *Opera Omnia*. Vol. 3/2: *Opera theologica*. Ed. minor a cura di G. Lauriola. Alberobello 2001.
- Ioannes Duns Scotus: *Opera omnia*. Vol. 1. Ed. by C. Balić, M. Bode-wig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold and O. Schäfer. Città del Vaticano 1950. (*De Ordinatio I. Duns Scoti disquisitio historico-critica, Ordinatio, prologus*).
- Ioannes Duns Scotus: *Opera omnia*. Vol. 16. Ed. by C. Balić, M. Bode-wig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold and O. Schäfer. Città del Vaticano 1960. (*Lectura prologus – I, dist. 1–7*).
- Ioannes Duns Scotus: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri I–V*. Ed. by G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone and R. Wood. [Opera Philosophica 3]. St. Bonaventure, New York 1997.
- Ioannes Duns Scotus: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI–IX*. Ed. by G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone and R. Wood. [Opera Philosophica 4]. St. Bonaventure, New York 1997.
- Jan Duns Szkot: *Ordinatio. Prolog. Część pierwsza: O konieczności wiedzy objawionej*. Przeł. J. Surzyn. W: „Folia Philosophica”. T. 26. Red. P. Łaciak. Katowice 2008, s. 13–44.
- Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasadzie*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył T. Włodarczyk. Warszawa 1988.

Literatura cytowana i przywołana

- Aegidius Romanus: *In primum librum Sententiarum*. Venetiis 1521 (reprint – Frankfurt am Main 1968).
- Analitica Posteriora, Aristoteles Latinus IV*. Ed. L. Minio-Paluello et B.G. Dod. Bruges–Paris 1968.
- Anselm z Canterbury: *Monologion. Proslogion*. Przeł. T. Włodarczyk. Warszawa 1992.
- Aristoteles: *Analityki pierwsze i wtóre*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa 1973.
- Aristoteles: *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. Gromska. Warszawa 2007.
- Aristoteles: *Metafizyka*. Tekst polski opracowali M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika. T. 1–2. Lublin 1996.
- Aristoteles: *O częściach zwierząt*. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1977.

- A r y s t o t e l e s: *O duszy*. Przeł. P. Siwek. W: *A r y s t o t e l e s: Dzieła wszystkie*. T. 3. Warszawa 1992, s. 33–146.
- A u e r J.: *Das Theologie Verständnis des Johannes Duns Scotus und die theologische Anliegen unserer Zeit*. „Wissenschaft und Weisheit” 1966, Bd. 29, s. 161–175.
- A u g u s t i n u s: *De civitate Dei contra paganos libri XXII*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*. Vol. 41. Ed. J.P. Migne. [Patrologiae cursus completos. Series Latina]. Parisiis 1844–1864.
Polski przekład: św. Augustyn: *O Państwie Bożym*. Przeł. W. Kornatowski. Warszawa 1977.
- A u g u s t i n u s: *De Trinitate*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*. Vol. 42. Ed. J.P. Migne. [Patrologiae cursus completos. Series Latina]. Parisiis 1844–1864.
Polski przekład: św. Augustyn: *O Trójcy Świętej*. Przeł. M. Stokowska. Kraków 1996.
- A u g u s t i n u s: *In Ioannis evangelium tractatus centum viginti quatuor*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*. Vol. 35. Ed. J.P. Migne. [Patrologiae cursus completos. Series Latina]. Parisiis 1844–1864.
- A v e r r o e s: *In Physicam Aristotelis*. Ed. Iuntina. Venedig 1562–1572 (reprint – Frankfurt am Main 1962).
- A v i c e n n a: *Liber de Philosophia prima*. Ed. S. van Riet. Louvain–Leiden 1977.
- B a l i ć C.: *John Duns Scotus. Some Reflections on the Occasion of the Seventh Centenary of His Birth*. Roma 1966.
- B a l i ć C.: *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*. Louvain 1927.
- B a l i ć C.: *The Life and Works of John Duns Scotus*. In: *John Duns Scotus, 1265–1965*. Eds. J.K. Ryan, B.M. Bonansea. Washington 1965, s. 1–27.
- B é r u b é C.: *De l’homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivii*. Roma 1983.
- B é r u b é C.: *La connaissance de l’individu au Moyen Âge*. Montréal–Paris 1964.
- B o u l n o i s O.: *La présence chez Duns Scot*. In: *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*. Ed. by L. Sileo. Vol. 1. Rome 1995, s. 95–119.
- B r a m p t o n C.K.: *Duns Scotus at Oxford*. „Franciscan Studies” 1964, vol. 24, s. 5–20.
- C h a b a d a M.: *Cognitio intuitiva et abstractiva. Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant*. Mönchengladbach 2005.
- C h a b a d a M.: *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*. Bratislava 2007.
- C h e n u M.-D.: *La théologie comme science au XIII^e siècle*. Paris 1943.
- C o u r t e n a y W.J.: *Scotus at Paris*. In: *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*. Ed. by L. Sileo. Vol. 1. Rome 1995, s. 155–173.
- C r o s s R.: *Duns Scotus*. New York–Oxford 1999.
- C u r r e y C.B.: *The Natural Theology of John Duns Scotus*. „Recherches de Theologie Ancienne et Medievale” 1979, no. 56, s. 183–213.

- Day S.: *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*. New York 1947.
- Dumont S.D.: *The „questio si est” and the Metaphysical Proof for the Existence of God according to Henry of Ghent and John Duns Scotus*. „Franziskanische Studien” 1984, Bd. 66, s. 334–367.
- Dumont S.D.: *Theology as a Science and Scotus’s Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*. „Speculum” 1989, vol. 64, no. 3, s. 579–599.
- Gaybba B.P.: *Aspects of the Medieval History of Theology 12th to 14th Century*. Pretoria 1988.
- Ghisalberti A.: *Metodologia del sapere teologico nel prologo alla „Ordinatio” di Giovanni Duns Scotus*. In: *Via Scoti: Metodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*. Ed. by L. Sileo. Vol. 1. Rome 1995, s. 275–290.
- Gilson E.: *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*. „Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge” 1927, vol. 2, s. 89–121.
- Gilson E.: *Bóg i filozofia*. Przeł. M. Kochanowski. Warszawa 1961.
- Gilson E.: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris 1952.
- Gilson E.: *Nature et portée des preuves scotistes de l’existence de Dieu*. In: *Mélanges Joseph Maréchal. T. 2: Hommages*. [Museum Lessianum. Section philosophique. Vol. 32]. Bruxelles–Paris 1950, s. 378–395.
- Godefridus de Fontibus: *Les Quodlibets cinq, six et sept*. Ed. M. De Wulf, J. Hoffmans. [Les Philosophes Belges. T. 3–4]. Louvain 1914.
- Grabmann M.: *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des Heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium De Trinitate”*. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt. Freiburg in der Schweiz 1948.
- Guillelmus de Ware: *In libros Sententiarum*. Vaticana.
- Harris C.R.S.: *Duns Scotus*. Oxford 1927.
- Henricus Gandavensis: *Quodlibeta*. Ed. Paris 1518 (reprint – Louvain 1961).
- Henricus Gandavensis: *Summa quaestionum ordinarium*. Ed. Paris 1520 (reprint – St. Bonaventure 1953).
- Hofmeister Pich R.: *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*. Bonn 2001.
- Honnetfelder L.: *Duns Scotus: Der Schritt der Philosophie zur scientia transcendens*. In: *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*. Hrsg. W. Kluxen. Freiburg und Munich 1975, s. 229–244.
- Honnetfelder L.: *Ens inquantum ens: Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster 1989.
- Honnetfelder L.: *Metaphysik als scientia transcendens: Johannes Duns Scotus und der zweite Anfang der Metaphysik*. In: *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens: Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, Held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul. Porto Alegre/Brazil, 15–18 August 2006*. Ed. R. Hofmeister Pich. Louvain 2007, s. 1–19.

- H onnefelder L.: *Metaphysik und Transzendenz. Überlegungen zu Johannes Duns Scotus im Blick auf Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury*. In: *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*. Hrsg. L. H onnefelder, W. Schüssler. Paderborn 1992, s. 137–161.
- H onnefelder L.: *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Hamburg 1990.
- Huallacháin C.O.: *On Recent Studies of the Opening Question in Scotus „Ordnatio“*. „Franziskanischen Studien“ 1955, Bd. 15, s. 1–29.
- Iammarrone L.: *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*. Roma 2003.
- Joannes Damascenus: *De fide orthodoxa*. Ed. E.M. Buytaert. New York 1955.
- Kośła R.: *Metafizyczne podstawy teorii wsobnego pochodzenia osób boskich według bł. Jana Duns Szkota*. W: *Filozofia franciszkanów*. Red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński. Cz. 2. Niepokalanów 2005, s. 65–128.
- Krop H.A.: *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*. Amsterdam 1987.
- Lauriola G.: *Bibliografia essenziale su Duns Scoto*. www.centrodunsscoto.it/bibliografia.htm. (Data dostępu: 24.10.2007).
- Lauriola G.: *Introduzione al concetto di scienza in generale nella Lectura e nell'Ordinatio di Duns Scoto*. „Studi Francescani” 1981, vol. 78, s. 47–121.
- Lauriola G.: *Introduzione al concetto di scienza in generale nelle „Questioni sulla Metafisica” di Duns Scoto*. „Studi Francescani” 1980, vol. 77, s. 51–86.
- Lauriola G.: *Schizzo biografico di Giovanni Duns Scoto*. www.centrodunsscoto.it/bibliografia.htm. (Data dostępu: 11.01.2008).
- Little A.G.: *Chronological Notes on the Life of Duns Scotus*. „English Historical Review” 1932, vol. 47, s. 568–582.
- Longpré E.: *Le Bx Jean Duns Scot pour le Saint-Siège et contra le gallicanisme*. „La France franciscaine” 1928, vol. 11, s. 137–162.
- Manno A.G.: *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto*. Bari 1994.
- Marrone S.: *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*. Leiden–Boston–Köln 2001.
- Noone T.B.: *Scotus on Divine Ideas: Rep. Paris. I-A, d. 36*. „Medioevo” 1998, vol. 24, s. 359–453.
- Nouveau petit Le Robert. *Dictionnaire de la langue française*. Paris 1994.
- O'Connor E.D.: *The Scientific Character of Theology according to Scotus*. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi 11–17 sept. 1966 celerati*. Roma, Cura Comissionis Scotisticae. Vol. 3. Roma 1968, s. 3–50.

- Olszewski M.: *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*. Kraków 2002.
- Ostdiek G.: *Faith, Language and Theology*. In: *Deus et Homo ad Mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis Vindebonae 28 sept.–2 oct. 1970*. Romae 1972, s. 573–608.
- Owens J.: *Up to What Point Is God Included in the Metaphysics of Duns Scotus?* „Medieval Studies” 1948, vol. 10, s. 158–177.
- Pelzer A.: *Le premier livre des Reportata parisiensia de Jean Duns Scot*. In: *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*. T. 5. Louvain 1924, s. 447–492.
- Pluzanski E.: *Essai sur la philosophie de Duns Scot*. Paris 1888.
- Richardus de St. Victore: *De Trinitate*. Ed. J. Ribailier. Paris 1958.
- Richter V.: *Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus*. München 1988.
- Rodler K.: *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*. Innsbruck 2005, Einleitung, s. 25*–126*.
- Salamon G.: *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Duns Szkota*. Niepokalaków 2007.
- Schalück H.: *Der Wissenschaftscharakter der Theologie nach Johannes Duns Scotus*. „Wissenschaft und Weisheit” 1971, Bd. 34, s. 161–175.
- Schmaus H.: *Die Metaphysik in der Theologie des Johannes Duns Scotus*. Berlin 1963.
- Surzyn J.: *Szkotowa koncepcja bytu jako bytu („ens inquantum ens”) i jego modalność*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2008, nr 6 (41), s. 245–274.
- Thomas Aquinas: *Summa theologiae*. Ed. Leonina. Vol. 4: *Opera omnia iussus Leonis XIII P.M. edita*. Roma 1888.
- Todisco O.: *Dio „ut Ens Infinitum” e „ut Haec essentia” oggetto primo della teologia Scotista*. In: *Deus et Homo ad Mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis Vindebonae 28 sept.–2 oct. 1970*. Romae 1972, s. 609–625.
- Todisco O.: *Duns Scoto e il pluralismo epistemologico*. In: *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*. Ed. by L. Sileo. Vol. 2. Rome 1995, s. 121–148.
- Tomasz z Akwinu: *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*. Przekład i komentarz G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski. Kraków 1999.
- Torrell J.P.: *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*. Przeł. A. Kuryś. W: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*. Red. M. Paluch. Warszawa–Kęty 2005, s. 57–135.
- Torrell J.P.: *Teolog i mistyk. Przypadek Tomasza z Akwinu*. Przeł. A. Kuryś. W: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*. Red. M. Paluch. Warszawa–Kęty 2005, s. 210–227.

- Trottman Ch.: *Théologie et noétique au XIII^e siècle. À la recherche d'un statut*. Paris 1999.
- Wolter A.B.: *Reflections about Scotus's Early Works*. In: *John Duns Scotus Metaphysics and Ethics*. Ed. by L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer. Leiden—New York—Köln 1996, s. 37–57.
- Wolter A.B.: *The Theologism of Duns Scotus*. „Franziskanischen Studien” 1947, Bd. 7, s. 257–273.
- Wolter A.B.: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. New York 1946.
- Veuthey L.: *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*. Przeł. M. Kaczyński. Niepokalanów 1988.
- Zimmermann A.: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über Gegenstand de Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchung*. Leiden—Köln 1965.

Indeks osobowy

- Aegidius (Idzi) z Legnaco 12
Adam Wodeham (Wodham, Goddam) 22
Alhazen (Ibn al Haitam) 162
Alnwick Wilhelm 14, 19, 21, 22, 24
Andrews Robert 215, 262
Anzelm z Canterbury (Anselmus Cantuariensis) 18, 31, 109, 110, 171, 172, 178–180, 192, 215, 259, 263, 265
Arystoteles (Philosophus) 9, 26, 29, 31, 34, 35, 39–42, 44–46, 50, 52–54, 58, 63, 65–67, 70, 98, 105, 123, 127, 131, 136, 141, 159, 160, 163–165, 175, 176, 178, 180, 193, 194, 208, 213–217, 221, 222, 226, 227, 230, 231, 235, 236, 249, 255, 256, 262, 263
Auer Johann 243, 263
Augustyn św. (Augustinus) 29, 31, 36, 41, 71, 80, 81, 91, 101, 102, 104–108, 110, 123, 149, 155, 156, 168, 171, 189, 190, 212, 258, 263
Awerroes (Averroes) 32, 87, 150, 159, 160, 163, 165, 180, 216–220, 242, 263
Awicenna (Avicenna) 32, 87, 110, 124, 150, 170, 216–218, 222, 226, 263

Balić Carol 11, 12, 14–16, 20, 22, 262, 263
Benedykt XI (papież) 13
Bérubé Camille 54, 56, 63, 78, 129, 164, 193, 218, 227–229, 231, 233, 256, 263

Bodewig Martino 16, 262
Boecjusz (Manlius Severinus Boethius) 96, 122, 158, 264
Bonansea Bernardine M. 15, 263
Bonifacy VIII (papież) 12, 13
Boulnois Olivier 65, 66, 84, 263
Brampton Charles K. 13, 263
Bušelić Stanislav 16, 262
Buytaert E.M. 80, 265
Bychkov Oleg V. 15, 17, 27, 28, 82, 122, 172, 228, 261

Chabada Michal 48, 56, 57, 66, 67, 71, 74, 78, 82, 128–130, 193, 215, 256, 263
Chenu Marie-Dominique 122, 158, 263
Chrystus 181–183, 189
Courtenay William J. 11, 263
Cross Richard 9, 11, 79, 81, 103–105, 108, 110, 116, 119, 263
Currey Cecil B. 163, 164, 263
Čapkun-Delić Petrus 16, 262

Day Sebastian 129, 193, 263
De Wulf Maurice 67, 82, 88, 175, 247, 264
Dod B.G. 40, 262
Dreyer Mechthild 16, 267
Dumont Stephen D. 122, 141, 154, 163, 170–175, 181, 188–190, 192–194, 201, 205, 209, 264

- Emery Gilles 161
Etzkorn Girard J. 215, 262
- Filip Piękny (król) 12, 13, 22
- Gál Gedeon 215, 262
Gaybba B.P. 122, 158, 264
Ghisalberti Alessandro 122, 133, 142, 264
Gilson Etienne 33, 155, 156, 160, 164, 165, 167, 168, 171, 181, 188, 192, 193, 207, 212, 213, 216–219, 226, 228, 231, 232, 235, 236, 242–244, 249, 251, 253, 264
Gonsalvus z Balboa (Gonsalvus Hispanus) 12, 13
Gotfryd z Fontaines (Godefridus de Fontibus) 5, 66–73, 81–96, 98, 100, 101, 107–109, 111–113, 115, 116, 153, 175–182, 184, 185, 187, 245, 247, 264
Grabmann Martin 122, 158, 264
Green Romuald 215, 262
Gromska Daniela 160, 213, 262
Guillelmus Anglicus 22
- Harris Charles Reginald Schiller 164, 243, 264
Hechich Barnaba 262
Henryk z Gandawy (Henricus Gandavensis) 6, 18, 31, 40, 52–54, 56, 57, 62, 66, 67, 71, 77, 78, 81, 82, 84, 87–90, 92–94, 96, 99, 107, 109, 113, 141, 153, 154, 163, 170–179, 181, 187, 189, 200, 201, 203, 204, 206, 218, 245, 252, 263, 264
Hoffmans J. 67, 82, 88, 175, 247, 264
Hofmeister Pich Roberto 43–47, 49, 51, 57, 59–61, 63, 65, 66, 154, 170, 171, 174, 177, 184, 189, 190, 192, 194, 195, 197–201, 215, 264
Honnefelder Ludger 16, 33, 43, 48, 49, 51, 53, 56, 59, 66, 75, 78, 82, 121, 125, 126, 128, 130, 142, 194, 212, 215, 216, 221, 228, 243, 256, 264, 265, 267
Huallacháin Colman O. 243, 265
Hugon Cavellus 216, 217
Hugon ze św. Wiktora (Hugo de Sancto Victore) 122
Humbrecht Thierry-Dominique 161
- Iammarrone Luigi 42, 43, 212, 214, 216, 217, 226–228, 265
Idzi Rzymianin (Aegidius Romanus) 29, 122, 123, 262
- Jakub z Wenecji 40
Jan Damasceńczyk (Jan z Damaszku, Joannes Damascenus) 80, 81, 265
Jan Duns Szkot (Joannes Duns Scotus) *passim*
Jurić Johannes 16, 262
- Kaczyński Mieczysław 36, 101, 122, 267
Kant Immanuel 66, 193, 215, 263, 265
Kelly Francis 215, 262
Kluxen Wolfgang 215
Kornatowski Wiktor 212, 263
Korošak Bruno 262
Kośla Romuald 88, 90, 92, 95–99, 102–105, 107, 108, 113, 115, 118, 265
Krapiec Mieczysław Albert 39, 98, 127, 175, 226, 262
Krop Henrik Arien 27, 29, 33, 40, 42–47, 50, 52, 53, 57, 75, 122, 126, 160, 171, 174, 187, 189, 212, 241, 243, 244, 246, 247, 250, 265
Kurylewicz Gabriela 158, 266
Kuryś Agnieszka 49, 158, 266
- Lauriola Giovanni 10–15, 34, 35, 37, 42, 43, 46–48, 50, 51, 53, 60, 63, 77, 78, 261, 262, 265
Leon XIII (papież) 52, 158, 266
Leśniak Kazimierz 35, 176, 262
Little A.G. 22, 265
Longpré Ephrem 11, 265
- Łaciak Piotr 77, 213, 262
- Manno Ambrogio Giacomo 33, 35, 40, 75, 265
Marcil George 215, 262
Maréchal Joseph 242, 264

- Marrone Steven 122, 158, 265
Maryniarczyk Andrzej 39, 98, 127, 175, 226, 262
Migne Jean Paul 36, 41, 80, 190, 212, 263
Minio-Paluello S.D. 40, 262
Modrić Luka 262
Montalverne I. 16, 262

Nanni Sebastiano 16, 262
Napiórkowski Stanisław Celestyn 88, 265
Nerczuk Zbigniew 158, 266
Noone Timothy B. 19, 215, 262, 265

Ockham Wilhelm 129, 252
O'Connor Eduard D. 30, 35, 45, 49, 59, 122, 265
Olszewski Mikołaj 12, 122, 158, 161, 245, 248, 266
Ostdiek Gilbert 148, 266
Owen James 217, 222, 266

Paluch Michał 49, 158, 266
Paweł św. 155, 157, 168
Peirce Charles Sanders 215, 265
Pelzer Auguste 14–16, 19, 67, 266
Pergamo Basilio 16, 262
Piotr św. 181, 182
Piotr Lombard (Magister Sententiarum) 9, 14, 23, 157
Piotr Olieu (Petrus Joannis Olivi) 54, 78, 218, 263
Platon 177
Pluzanski Emil 12, 13, 22, 266
Prezioso Faustino 16, 262

Reinhold Julio 16, 262
Ribaillier Jean 102, 171, 266
Richter Vladimir 18, 19, 248, 266
Rijk de Lambertus-Marie 45
Rodler Klaus 11–20, 22–25, 27, 28, 102, 124, 155, 165, 231, 245, 248, 252, 261, 266
Ryan John K. 15, 263
Ryszard ze św. Wiktora (Richardus de Sancto Victore) 101, 102, 171, 266

Salamon Grzegorz 10, 129, 193, 266
Schäfer Odulf 16, 266
Schalück Hermann 243, 266
Scheffczyk Leo 161
Schmaus Michael 243, 266
Schüssler W. 215, 265
Sileo Leonardo 11, 33, 65, 84, 123, 159, 263, 264, 266
Siwek Paweł 65, 208, 214, 249, 262, 263
Sokrates 73, 74, 185
Stokowska Maria 41, 81, 156, 263
Suárez Francisco 215, 265
Surzyn Jacek 77, 126, 213, 262, 266

Tempier Stefan 33
Todisco Orlando 33, 125, 127, 144, 148, 151, 159, 168, 266
Tomasz z Akwinu św. (Thomas Aquinas) 6, 18, 31, 49, 52, 56, 57, 62, 72, 73, 122, 153, 158–166, 168–170, 215, 221, 243, 246, 256, 264–266
Torrell Jean-Pierre 49, 158, 161, 266
Trottmann Christian 122, 158, 267

Wadding Lucien 10, 11, 28
Wilhelm z Ware (Guillelmus de Ware) 121–123, 264
Włodarczyk Tadeusz 12, 95, 109, 179, 219, 262
Wolff Christian 215, 265
Wolter Alan B. 15–17, 20–22, 27, 28, 33, 56, 82, 122, 164, 172, 218, 228, 243, 261, 267
Wood Rega 16, 215, 262, 265

Van Riet Simone 124, 217, 263
Veuthey Léon 36, 41, 43, 101, 106, 122, 137, 267
Vivés Ludwig 10, 217

Zieliński Edward Iwo 88, 265
Zimmermann Albert 26, 216, 217, 220–222, 224, 267

Żeleźnik Tadeusz 39, 58, 98, 127, 175, 226, 262

Jacek Surzyn

Considerations on the status of theology
The analysis of the *Prologue of Reportatio Parisiensis*
by John Duns Scotus

S u m m a r y

The work deals with the issue of theology understood as science according to John Duns Scotus. The first chapter discusses the problem opening Scotus's deliberations on theology, namely, the problem of confirming what science is in general and what is its first subject. Scotus considers here the question of the status of science as such, within the frames of confrontation between the traditional Christian model, deriving from Saint Augustus, in which knowledge-science is treated as wisdom, and the peripathetic model, which is important for scholasticism. The goal of the study is to show the importance of science and academic knowledge (academic cognition) in the context of four Aristotle's conditions that science has to fulfill. Scotus broadens the very issue by the problem of the status of theology as knowledge-science of God. Aiming at presenting the essence of theology and examining whether it fulfills the conditions of the academic knowledge, one has to above all establish what in general the knowledge-science is. Finally, according to Scotus, theology meets the conditions of being a science given by Aristotle, though not all of them. The fourth condition is not fulfilled, which, in Scotus's opinion, is not necessary to formally consider theology as science.

The second, equally important, issue is defining the first subject of science. Scotus emphasizes here, above all, a subjective nature of the subject of knowledge which, as the first subject of cognition, must virtually contain all that can be learned in a given science. Only after establishing the status of science as such and defining its first object does Scotus refer to the issue of theology, demonstrating in what sense it is science (whether it meets the conditions of scientificity), as well as what its first object is (must be). The condition of the first object for theology is met only by God understood fully in Its nature, that is God as God. Theology understood in this way is absolute knowledge and possible only for intellect proportionate to its object – God as God. Thus, Scotus limits theology understood *sensu stricto* to the highest intellect, that is God's intellect, because only His intellect can learn the nature of God alone. Such theology is called by Scotus theology in itself (*in se*).

The second chapter considers whether God can be learned in the sense of academic cognition within the contents different from those under which He is labeled

in His nature. Scotus contemplates on the existence of another knowledge of God available for man's intellect which would be beyond theology in itself available only for God. The very question is important because it refers to a human being and cognitive abilities of his/her intellect. Theology in itself is not available for a human being, which in consequence, however, does not mean that it is impossible for a human being to learn God. Scotus did not want and could not negate the existence of theology available for human thought, theology that bases on revelation. On the other hand, however, he wanted to show that theology as human knowledge on God does not fully concern the nature of God because a human being *pro statu isto* is restricted and unable to learn God as God. So, in final, the object of theology available for a human being, that is, as Scotus claims, theology for us (*pro nobis*) is not God understood fully in His nature but God labeled under a certain aspect, perceived in qualities Him deserves.

The consequence of the considerations is chapter three in which I discuss Scotus's thoughts referring to learning God. Therefore, Scotus defines conditions of theology in itself and, at the same time, theology for us, that is, theology revealed that is available for a human being – a pilgrim. If, however, God can be understood here fully in His nature, and from the angle of the qualities ascribed to Him, Scotus ponders how it is possible. The possibility of such cognition is consolidated in two ways. Above all, the possibility of learning God in any aspect must comprise of both the intellect which learns God as God and the one that does not fully understand God in His nature. Thus, such cognition is subjectively based – on the part of the learning subject. However, learning God must also be subjectively conditioned, which means that God as the subject of intellect cognition must contain order in Himself, according to which any cognition of God is possible no matter if it is perfect cognition of God fully in His divinity or restricted and imperfect cognition available for human intellect.

Chapter four includes considerations on the possibility of learning God by a human in his earthly state of being. This chapter is the longest in this work because it covers several broad issues, above all concentrating on natural and extra-natural cognition. Theology available for man bases on revelation and possibility of intellectual analysis of its contents. By definition, human intellect is limited, whereas revelation constitutes the basis for getting the knowledge of God. In Scotus's times the very problem was widely discussed as two opinions clashed here; one based on Aristotle's conception on the autonomicity of human intellect, the other deriving from Saint Augustine which pointed to the necessity of illuminating-enlightening human intellect by God in the act of grace, illumination constituting the basis of extra-natural cognition. Thus, Scotus asks to what an extent human intellect is able to learn the messages transmitted by means of revelation. The very problem characterizes scholastic considerations on the connections of faith with reason, which comes from Anselm's maxim of "faith seeking understanding" (*fides quaerens intellectum*). In Scotus's times two important standpoints were revealed in this context: one represented by Thomas of Aquinas, the other by Henry of Ghent, a distinguished Master of Parisian University and Scotus's teacher (Scotus probably listened to his lectures during his student stay in Paris). The problem boiled down to the following question: Is mind enlightenment by means of some extra-natural cognition necessary for man's current earthly state of being or is he able to possess science of God without this factor,

using the message from revelation. A heated debate took place as regards the issue concentrated on Augustus's conception of illumination which was modified by Henry of Ghent at that time. It resolved the status of theology as science. On the one hand, it was the knowledge based on reason-based premises, that is intuitive cognition placed within the limits of the abilities of human intellect – theology understood in this way would be a true philosophy answering the ultimate questions on the reason of reality. On the other hand, theology based on revelation, that is extra-natural gift received from God, could exist. Henry of Ghent resolved this dilemma accepting in reference to God a certain type of extra-natural cognition which would locate itself between what the human cognition is capable of in mortal life and the knowledge that is ascribed to the saved ones. Scotus rejects such a kind of indirect enlightenment. He also disagrees with the opinion of Thomas Aquinas who pointed to the mutual completion of inherent and revealed truths. Scotus thought that the real knowledge of God, if it is to be science, must be based on truths received by means of faith though carefully reasoned. It allowed Scotus to work out the conception of human theology deriving from revealed truths which can be considered and learned by human intellect *pro statu isto*.

The possibilities of learning God in a natural way are discussed in chapter five. It presents Scotus's meditations on the problem of the relation between theology and metaphysics (philosophy), namely the question which knowledge: theology or metaphysics is a proper science of God. The very discussion boils down to the opinions presented by two Arabic philosophers: Avicenna and Averroes. Avicenna claimed that God is not the subject of metaphysics, whereas Averroes, on the contrary, believed that it is metaphysics as the highest knowledge available for man is the science on God. Finally, Scotus is in favour of Avicenna's position as he accepts the fact that metaphysics is the highest knowledge available for a human in the earthly state of his being, whereas its object is not God but being perceived as alone in itself, that is as being (*ens inquantum ens*). Only being as being meets the condition of the first object adequate for human intellect, and thus, is the borderline object – *simpliciter simplex* beyond which man *pro statu isto* cannot learn anything any more. God is perceived by man from the being perspective – substantially and, above all, God is being (an infinite being – this is the aspect of learning God which human intellect is capable of). Thus, the scope of theology available for man is subjectively restricted to metaphysics. Human theology derives from metaphysics (philosophy) and therefore, the notion of an infinite being reached at metaphysical level covers for theology available for a human in the earthly state of being with the message taken from revelation.

Chapter six presents in brief a series of issues with the substantial problem of the unity of theology. Basing on the principle of the unity of theology, Scotus raises important issue connected with a practical or theoretical understanding of theology.

Jacek Surzyn

Überlegungen über den Status der Theologie Die Analyse des *Prologs* aus dem *Reportatio Parisiensis* von Johannes Duns Scotus

Z u s a m m e n f a s s u n g

In vorliegender Arbeit wurde der wissenschaftliche Status der Theologie, so wie er nach Johannes Duns Scotus gesehen wurde, besprochen. Scotus wollte zwar feststellen, was die Wissenschaft überhaupt und was ihr wichtigster Gegenstand ist. Er untersuchte das für die Scholastik wichtige Problem: was für einen Status hat die Wissenschaft im Rahmen der Konfrontation des traditionellen christlichen, vom Hl. Augustin abstammenden Modells der Wissenschaft als einer Weisheit mit dem peripatetischen Modell. Scotus wies dabei auf das Wesen der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Wissens hin (der wissenschaftlichen Erkenntnis) im Kontext der vier von Aristoteles abgefassten Bedingungen, die von der Wissenschaft erfüllt werden müssen. Er erweiterte das Problem noch, indem er den Status der Theologie als einer Lehre über Gott untersuchen wollte. Möchte man zwar feststellen, was Theologie ist und ob sie Kriterien des wissenschaftlichen Wissens erfüllt, müsste man in erster Linie feststellen, was überhaupt eine Wissenschaft- ein Wissen ist. Nach dem Scotus erfüllt die Theologie fast alle von Aristoteles abgefassten Bedingungen eine Wissenschaft zu werden; die letzte Bedingung ist seiner Meinung nach nicht unerlässlich, die Theologie als eine Wissenschaft formal betrachten zu können.

Ein anderes genauso wichtiges Problem ist die Bestimmung des ersten Gegenstandes der Wissenschaft. Scotus hebt hier vor allem den subjektiven Charakter des Wissensgegenstandes vor, der als erster Erkenntnisgegenstand all das umfassen muss, was in einer bestimmten Wissenschaft nur erkannt werden darf. Erst nachdem der Status der Wissenschaft und ihr erster Gegenstand schon festgelegt worden sind, äußert sich Scotus zum Problem der Theologie, indem er zeigt, in welchem Sinne sie eine Wissenschaft ist und was ist (muss sein) ihr erster Gegenstand. Der erste Gegenstand der Theologie ist seiner Meinung nach nur der Gott in der ganzen Fülle seines göttlichen Wesens (d.h. Gott als ein Gott). So verstandene Theologie ist eine absolute Wissenschaft und sie ist nur für einen solchen Intellekt erfassbar, der zum Gegenstand der Theologie – dem Gott als Gott, proportional ist. Scotus führt damit die Theologie auf den höchsten Intellekt, den göttlichen Intellekt zurück, denn lediglich der Intellekt ist im Stande, das ganze Wesen des Gottes zu ergründen. Solch eine Theologie wird von ihm Theologie an sich (*in se*) genannt.

Das zweite Kapitel betrifft die Frage, ob der Gott im Rahmen der anderen Inhalte als die von seinem Wesen, wissenschaftlich erkannt werden kann. Scotus überlegt, ob es außer der nur für den göttlichen Intellekt zugänglichen Theologie an sich noch ein anderes für den menschlichen Intellekt verständliches Wissen über Gott gibt. Diese wichtige Frage bezieht sich zwar auf den Menschen und auf die Erkenntnisfähigkeiten seines Intellektes. Die Theologie an sich ist für den Menschen unzugänglich, was aber im Resultat nicht bedeuten soll, dass der Mensch überhaupt nicht im Stande ist, den Gott zu erkennen. Scotus wollte und konnte nicht, das Vorhandensein der für den menschlichen Verstand verständlichen und auf Offenbarung gegründeten Theologie bestreiten, doch er wollte zeigen, dass die Theologie als eine Lehre über Gott die Fülle des göttlichen Wesens nicht angeht, denn der Mensch ist *pro statu isto* beschränkt und er mag nicht, den Gott als Gott zu erkennen. Der Gegenstand der für den Menschen zugänglichen Theologie (die von dem Scotus „Theologie für uns“ (*pro nobis*) genannt wird) ist also nicht der Gott in der ganzen Fülle seines Wesens, sondern der unter einem bestimmten Aspekt, in den ihm zustehenden Eigenschaften gefasste Gott.

Die Folge der oben genannten Thesen ist das dritte Kapitel, in dem der Verfasser Scotus Erwägungen über die Gotterkenntnis bespricht. Scotus setzt zwar die Bedingungen der Theologie an sich und der Theologie für uns, d.h. der offenbarten und für den Menschen-Pilger zugänglichen Theologie fest. Er überlegt, wie es möglich ist, den Gott in der ganzen Fülle seines Wesens und unter dem Gesichtspunkt der ihm beige-messenen Eigenschaften zu erkennen. Diese Möglichkeit ist auf zweierlei Weise begründet. Der Gott muss vor allem durch den Intellekt erkannt werden; sowohl durch den, der den Gott als Gott erkennt, als auch durch den, der ihn in der ganzen Fülle seines göttlichen Wesens erkennt. Solche Erkenntnis ist also subjektiv von dem er-kennenden Subjekt begründet. Doch die Gotterkenntnis muss aber auch objektiv begrün-det werden, d.h. der Gott als Erkenntnisobjekt des Intellektes muss eine Ordnung enthalten, nach der allerlei Erkenntnis des Gottes möglich ist, egal, ob es eine absolute Erkenntnis des Gottes in der ganzen Fülle seiner Göttlichkeit oder eine begrenzte, unzulängliche und für den menschlichen Intellekt zugängliche Gotterkenntnis ist.

Das vierte Kapitel beinhaltet Erwägungen über die menschliche Möglichkeit, den Gott während des irdischen Lebens zu erkennen. Es ist das ausführlichste Kapitel in der Arbeit, das sich vor allem auf natürliche und übernatürliche Erkenntnis konzen-triert. Die für den Menschen zugängliche Theologie gründet sich zwar auf Offenba-rung und auf die Möglichkeit, deren Bedeutung intellektuell zu ergründen. Der menschliche Intellekt ist naturgemäß begrenzt und die Offenbarung ist die Grundla-ge für Erwerbung der Kenntnisse über Gott. Zu Scotus Zeit war das Problem weit dis-kutiert und zwei Standpunkte stießen besonders stark aufeinander. Der erste von ih-nen, auf Aristotelischen Idee gegründete Standpunkt handelte von der Autonomie des menschlichen Intellektes, der andere dagegen vom Hl. Augustin abstammende Stand-punkt betonte, dass der menschliche Intellekt vom Gott auf dem Gnadenweg illu-miniert – aufgeklärt werden musste und diese Illumination wurde Grundlage der übernatürlichen Erkenntnis. Scotus fragt also, in wieweit der menschliche Intellekt im Stande ist, die auf dem Offenbarungswege ermittelten Inhalte kennenzulernen. Das Problem charakterisiert scholastische Erwägungen über die Wechselbeziehung zwischen dem Glauben und der Vernunft, die sich aus der nach Verständnis suchen-der Glaubensdevise von Anselm (*fides quaerens intellectum*) herleitet. Zu Scotus Zeit wurden zu dieser Sache zwei Stellungen genommen: die eine des Thomas von Aquin,

die andere des Nestors von der Pariser Universität und des Lehrers von Scotus, Heinrich von Gent (Scotus musste dessen Vorlesungen vermutlich während seines Studiums in Paris hören). Das Problem ließ sich grundsätzlich auf folgende Frage zurückführen: muss der auf der Erde lebende Mensch unbedingt mittels einer übernatürlichen Erkenntnis aufgeklärt werden, um den Gott zu erkennen, oder ist er im Stande, sich die Lehre über Gott mittels der Offenbarung anzueignen. Wie schon erwähnt wurde das Problem leidenschaftlich diskutiert. Diese Diskussion sollte zwar über den Status der Theologie als Lehre entscheiden: also einerseits der sich auf Vernunftvoraussetzungen gründenden Wissenschaft, d.h. auf intuitiver, den Möglichkeiten des menschlichen Intellektes entsprechender Erkenntnis – so verstandene Theologie wäre dann eine richtige, die äußersten Fragen nach der Ursache der Wirklichkeit beantwortende Philosophie; andererseits dagegen könnte es eine sich auf Offenbarung also auf übernatürliche Gottesgabe gründende Theologie geben. Heinrich von Gent löste das Problem, indem er in Bezug auf Gott eine Art der übernatürlichen Erkenntnis annahm, die sich zwischen der Erkenntnis des Menschen in seinem irdischen Leben und dem den Erlösten zustehenden Wissen platzieren ließe. Scotus lehnt solche Art der mittelbaren Aufklärung ab. Er ist auch mit dem Standpunkt des Thomas von Aquin nicht einverstanden, der auf wechselseitige Ergänzung von natürlichen und offenbarten Wahrheiten hinwies. Scotus war zwar folgender Meinung: ein richtiges Wissen über Gott müsse sich auf die dank dem Glauben gewonnenen, doch verstandesmäßig erwägten Wahrheiten gründen, wenn es für eine Wissenschaft gelten wolle. Das erlaubte ihm, solche Konzeption der menschlichen Theologie zu entwickeln, welche von den offenbarten Wahrheiten ausgehend durch den menschlichen Intellekt *pro statu isto* geprüft und erkannt werden kann.

Den Möglichkeiten der natürlichen Gotterkenntnis ist das fünfte Kapitel gewidmet. Es beinhaltet Scotus Erwägungen über die Beziehung der Theologie zur Metaphysik (Philosophie), also über die Frage: welche Wissenschaft, Theologie oder Metaphysik eine richtige Lehre über Gott ist. Diskutiert werden hier die Meinungen von zwei arabischen Philosophen, Avicenna und Averroes. Avicenna vertritt zwar die Meinung, dass der Gott kein Gegenstand der Metaphysik sei. Averroes dagegen behauptete. Scotus ist Meinung, dass gerade die Metaphysik das höchste, dem Menschen in seinem irdischen Leben zugängliche Wissen sei, doch ihr Gegenstand nicht der Gott, sondern das Sein an sich, d.h. Sein als Sein (*ens inquantum ens*) sei. Denn nur das Sein als Sein erfüllt die Bedingung, der erste adäquate Gegenstand für den menschlichen Intellekt zu sein. Es ist also ein Grenzgegenstand – *simpliciter simplex*, außerhalb dessen der Mensch schon nichts mehr *pro statu isto* erkennen kann. Dem Menschen erscheint der Gott vor allem und grundsätzlich aus Daseinsicht, denn der Gott ist ein unendliches Sein (der menschliche Intellekt ist nur zur solchen Erkenntnis des Gottes fähig). Die für den Menschen objektiv zugängliche Theologie ist also durch die Metaphysik beschränkt. Menschliche Theologie schöpft aus der Metaphysik (Philosophie) und damit der auf dem metaphysischen Boden eingeholte leere Begriff des unendlichen Seins wird in der dem Menschen zugänglichen Theologie mit dem der Offenbarung entnommenen Inhalt gefüllt.

In dem sechsten Kapitel wird die Einheitlichkeit der Theologie knapp geschildert. Das Prinzip der theologischen Einheitlichkeit berücksichtigend ergründet Scotus eine wichtige Frage, ob die Theologie praktisch oder theoretisch betrachtet werden sollte.

Redaktor: Małgorzata Pogłódek
Projektant okładki: Joanna Surzyn
Redaktor techniczny: Barbara Arenhövel
Korektor: Barbara Jagoda

Copyright © 2011 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1968-1

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 17,5. Ark. wyd. 25,5.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 30 zł (+ VAT)

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

curatio semiplena, fit p grāz sacmēto-
rum, q̄ sunt medicine salubres. ¶ Plena
curatio, seu final' reduciō, fit per colla-
tionē p̄miorū, q̄ sunt iocunde refectiones.
¶ In p̄ma ḡ pte agit de sacramētis, p
q̄ curā languidus a morbo culpe. In sc̄da
de p̄mijis, p q̄ liberat a languore pene.
Sc̄da in p̄ncipio dist. xliij. Postremo r̄c.

Subdiuisio prime ptis principalis.

Prima diuidit̄ in duas. Primo nanq̄
d̄termiat d̄ sacmēto in generali. Sc̄do
in sp̄ali. Sc̄da, in p̄ncipio dist. sc̄de. ¶ Itē
ad sacrā. ¶ Prima in duas, i. p̄hemiu
et tractatū, q̄ incipit ibi. Sacm ē sacre
rei r̄c. ¶ Et illa in q̄tuor, s̄m q̄tuor q̄ in
p̄hemio, p̄ponit p̄tractāda. Primū ē, qd
sit sacm. Sc̄dm q̄re institutū. ibi. Tri-
plici at̄ ex cā. Tertiū in q̄ consistat. ibi.
Duo at̄ sunt r̄c. Quartū, de differētijs
sacmētorū. ibi. ¶ Itē videre restat r̄c.
¶ Et ista diuidit̄ in duas. In p̄ncipalē,
et incidētalē, q̄ incipit ibi. ¶ Itē. ¶ Et
illa incidētalē, in tres. Quia p̄mo agit
de sacramēto p̄cipuo legis mosaice, sc̄z
circūcisione. Sc̄do, quid sibi correspōde-
bat in lege nature. ibi. Quenē at̄. Ter-
tio redit ad declarandū quedam dubia
de circūcisionē. ibi. ¶ Itē dicendū est r̄c.

Tractatus huius opis ¶ Prima pars
principalis, in qua agit de sac̄tis, p
que curat languidus a morbo culpe.

¶ Prime partis principalis, prima
pars, de sacramētis in generali.
primā solam cōtinens distinctionē.

¶ Preambulum in questiones
huius prime distinctionis.

De sacramēto in cōmu-
ni. hic p̄mo tanq̄ notū
occurrit cōsiderantibus
sacramēta, q̄ sacramē-
tum specialr ad grām
ordinā, quod verum et

Cena 30 zł
(+ VAT)

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1968-1